محمد أركون
جوزيف مايلا

مِن منهاتن إلى بغداد

ما وراء الخير والشر

دار الساقي

محمد أركون جوزيف مايلا

مِن منهاتن إلى بغداد

ما وراء الخير والشرّ

ترجمة

عقيل الشيخ حسين



دار الساقي

De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal
Mohammed Arkoun et Jospeh Mayla
Edition Desclée de Brouwer 2003

الطبعة العربية

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-423-9

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

مقدّمة

ولِدتْ فكرة هذا الكتاب من لقاء ونقاش مع «بنوا شانتر» (Benoît Chantre) و«جوزيف مايلا» (Joseph Maïla) حول أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر. ولم أتأخّر في القول إنّ على حكومة الولايات المتحدة أن تقرأ هذه الهجمات كدعوة يائسة إلى فكر وعمل سياسيّين من شأنهما أن يحوّلا سريعاً هذا الحدث المأساوي إلى بداية لتاريخ تضامنيّ بين شعوب العالم. وكان ذلك ردّ مثقفٍ منخرط في النضال منذ حوالى أربعين عاماً من أجل استصلاح أرضية ثقافية للمجال المتوسطيّ الممتدّ من نهر الهندوس إلى الأطلسي، ومن أوروبا الجنوبية إلى الحدود الطبيعية الفاصلة بين الوجه البحري لشمال أفريقيا وأفريقيا جنوبي الصحراء. فالطابع الملحّ لمثل هذا الاستصلاح الكفيل بتحريك القوى الفاعلة في جميع البلدان التي تتبنّى الهوية المتوسّطية يظهره الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، وذلك بما يكشف، على نحو دراماتيكيّ، عن الإذكاء المتواصل لخلافات خطيرة ولأشكال عميقة من القطيعة بين مجتمعات وثقافات وشعوب متجاورة منذ ظهور الإسلام، في منطقة

تعاقبت عليها إمبراطوريات عديدة حلت محلها بالتدريج أشكال من الدول ـ الأمم المتنازعة في ما بينها.

وكانت نتيجة لقائنا عبارة عن أفكار بإيقاعين مختلفين، إذ لا يلبث القرّاء أن يكتشفوا اختلافات الحوافز في الأسلوب والاستيحاء والتطلّعات البنائية والشواغل الفكرية والخيارات الفلسفية. ولكي نعرض هذه المسارات المتقاطعة والمتكاملة للحوار الذي جرى بين مؤرّخ نقديّ للفكر الإسلامي وللحداثة الأوروبية، ومختصّ في الجغرافيا السياسية، فكّرنا في العديد من العناوين التي يمكنها أن تبرز رغبتنا المشتركة في تجاوز الأدبيات الوصفية أو السردية المنغلقة في المعطيات المباشرة للمدى الزمني القصير، أو حتى للحدثيات الصحافية. وقد تردّدنا كثيراً بين العنوانين التاليين: « قراءة ١١ سبتمبر، الحدث والبحث عن فاعل»، و«١١ سبتمبر: القبل والبعد في المواجهات بين الإسلام والغرب». إلا أن التصريحات الأخيرة التي عبّر فيها جورج دبليو بوش عن تصميمه على شطب صدّام حسين من المشهد السياسي الدولي، جعلتنا نعتمد العنوان التالي: « من مانهاتِنْ إلى بغداد: ما وراء الخير والشر». إذ المقصود هو الخروج من منطق حرب لامتكافئة جذرياً بين مجتمعات خاضعة لعمليات تراجع تاريخي وتخلّف، ومجتمعات تُملي خياراتها الفلسفية والسياسية على المسار المستقبلي للوجود البشري. فالفعل هو عسكريّ وحربيّ فيما المشكلات التي تكمن وراء الفعل هي ذات جوهر فلسفيّ وروحيّ. لكنّ الملاحظ هو أنه لم ترتفع حتى الآن سوى أصوات قليلة من أجل إزاحة

الستار عن هذه المشكلات. وقد حاولنا القيام بذلك بالدّقة الفكرية اللازمة، ومن خلال الاحترام المطلق لمعطيات التاريخ والأنتروبولوجيا بما هما نقدٌ للثقافات ولتعبيرات الواقعة الدينية، من دون أن ننسى النزاعات الكبرى بين المفسّرين حول هذه النصوص المقدّسة التي يستعين بها كل فريق في إقامة بناء شرعنته لـ«الحرب العادلة» أو الجهاد. وهذه النقطة الأخيرة كانت ولا تزال نضالاً شخصياً منذ الخطوات الأولى للأمة الجزائرية المستقلة.

ولم يكن بإمكاننا أن نقول كل شيء حول هذه الخلافات الأساسية التي تهمّ أعلى الجهات المسؤولة في مجال الفكر الباحث عن المعنى، والمناضل من أجل استحضار الكلام الغائب إلى مجال التصفيات الحربية للآخر المنبني بوصفه العدوّ الأساسي. ويطمح هذا الكتاب إلى التوجه إلى الجمهور الواسع الذي قلّما يستحثّه الخبر الإعلامي على القيام بنقدٍ جذريّ لنُظم القِيَم الموروثة عن التقاليد الفكرية والاعتقادية في هذا المعسكر أو ذاك؛ وذلك في ما يتجاوز ما وصلنا من أفكار عن الخير والشرّ، والعدل والظلم، والحق والباطل، والمشروع (légitime) وغير المشروع (illégitime)، والشرعي (légal) وغير الشرعي (illégal)، والمقدّس وغير المقدّس (profane)، والأخلاقي وغير الأخلاقي، والحضاري والمتوحش (sauvage)... هنالك إذن موقف فلسفي جديد لا يهادن في جذريّته النقدية نظامَ ازدواج المعايير الذي استخدمته استخداماً مُسرِفاً سياسة القوة (machtpolitik) المعتمدة من قِبل الدول ـ الأمم (Etats-

(nations منذ القرن التاسع عشر الاستعماري، مثلما لا يهادن خطابَ الظهور بمظهر الضحية الذي لا يني يتردد بلا كلل في المجتمعات الخاضعة للتغطية على أشكال القصور والتقصير وقمع الحريات والتراجعات والتلاعبات القصصية ـ التاريخية بالأحداث والقِيَم وما إلى ذلك من آفات ملازمة لنماذجها الخاصة بإنتاج التاريخ، قبل مدة طويلة من بداية توسّع الهيمنة الأوروبية ـ الغربية.

محمد أركون

باريس، ٢٦ أيلول / سبتمبر، ٢٠٠٢

١١ أيلول / سبتمبر، عامٌ على الحدث

جوزيف مايلا: تُشكّل أحداث ١١ سبتمبر / أيلول ٢٠٠١ بضخامتها قطيعة (rupture) غير عادية على ثلاثة صُعد. في البداية، هنالك نقلة واقعية في طبيعة العنف فرضت نفسها بشكل مفاجئ على الصعيد التاريخي البحت: فبعد أن كان العنف متموضعاً ومنحصراً في دول معيّنة، انبثق هذه المرة بمستوى غير معهود من حيث الاتساع. وذلك أنّ تأثيراته المنظورة المتمثلة في المقام الأول بانهيار البرجَين التوأمَين تسمح بالتفكير في حدوث تطورات على المستوى العالمي. فمستوى العنف، واتساع دائرة الاضطرابات، والتغّير المفاجئ في مواجهة غامضة مع قوى غير مرئية، كل ذلك يشير إلى قطيعة أو إلى خط حدودي فاصل بين «قبل» و«بعد» لا نميّز معناهما للوهلة الأولى. ومن هنا يأتي، في مقام ثانٍ، البُعد الماقبلي (a priori) الذي يتعذّر سَبْرُه لواقعة سياسية تشبه عملاً حربياً، أو عملية إعلان حرب لا تحمل توقيع الجهة الفاعلة ولا تكشف عن مقاصد تلك الجهة ولا عن أهداف تلك الحرب. وقد نجم عن ذلك أننا وجدنا أنفسنا إزاء عمل غير مفهوم مع قلق غائم تجاه خطر يصعب وصفه

وتقييمه. أخيراً، وفي مقام ثالث، كيف لا نلحظ، للوهلة الأولى، أن خطاب المخيّلة (imaginaire) هو الذي أصبح سريعاً سيّد الموقف؟ إن الرمزية التي جاء بها الحدث قد سحقت الحدث. كما لو أن نوعاً مما وراء الحدث قد جرف الحدث ليُظهر تحته تلك الطبقة القصصية - التاريخية (mythico-historique) المطمورة منذ أمد بعيد والتي يقال إنها الصراع المتجدد أبداً بين الغرب والإسلام. وهاتان الكلمتان، جاء فكر ما، تبسيطي أو ماكر، بحسب الظروف، في رؤيته لـ «ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر»، ليبذل كل ما بوسعه ليظهرهما كقُطبيّتَين متناحرتَين ترسمان بنية الخوف من الآخر.

وإزاء هذا التعقيد في الحدث، يخطر بذهني أولاً وفي العمق أن أُسائل فكرة مدى خطورة الحدث. فأنا لا أعترض على القول إن الحدث هامّ بذاته، ولا على القول إنه قد جاء كمأساة مرعبة أدّت إلى موت ضحايا أبرياء ينبغي أن توجّه التحية لذكراهم. لكن ما يمكن الاعتراض عليه هو القول إن خطورته ناشئة عن كونه، قبل كل شيء، حدثاً من أحداث الفكر. ومع ذلك فإن الحدث يبدو تأسيساً لقطيعة، بقدر ما جرى الاستحواذ عليه على أساس أنه منعطف في تاريخ البشرية المعاصرة. لكننا عندما نفكر جيداً، نجد أن ١١ أيلول / سبتمبر لا يقبل المقارنة بالأحداث التي شكّلت، في القرن العشرين، منعطفاً سياسياً (كالثورة الروسية، أو صعود الفاشية، أو مظاهر العنف التي رافقت إزالة الاستعمار، أو سقوط جدار برلين)؛ كما أنه لا يحيلنا إلى اضطراب على مستوى النظام

الدولي. إنّ الحدث الذي يمثله ١١ أيلول / سبتمبر لا يبرز في سياق صراع محدد - وإلا ففي سياق أي صراع يبرز؟ ما دامت أميركا غير داخلة في حينه في أي صراع - بل يلْقي بجِرانه فيخلق الصراع أو يبتدعه. ومع ذلك، فإن بروزه يأتي، مثل أيّ حدث آخر، ككاشف عن توتّرات باطنة هي توتّرات النظام العالمي. وبذلك سمح بتشكيل تصوّر خيالي غرائبي لعملية صراع يجري تعميمها بشكل تعسّفي لتأخذ شكل عنف عالمي: لقد أُدرج الحدث في سياق حريق لا مندوحة عنه، ليصبح لحظة افتتاحية لمواجهةٍ معلنة. وبذلك صار من الممكن الزعم أن الحدث مصداق لـ«صِدام الحضارات»، تلك الفرضية التي سارع إلى تكذيبها صاحبها نفسه، أي صموئيل هنتينغتون. إن التخمينات والتركيبات الذهنية عن ١١ أيلول / سبتمبر تكشف، مع ذلك، عن علاقة ثقافية وفكرية مُشبَعة بالمشكلات بين شرق وغرب ينوءان تحت وطأة تاريخ مُثقل بأشكال الحذر وسوء التفاهم. وإن مخيال تلك العلاقة المتوتّرة هو الذي عزا السبب المباشر للحدث إلى دين وثقافة هما الإسلام. ولهذا السبب علينا أن نفهم قبل كل شيء كيف ولماذا حدث للعلاقة بين الثقافات أن فرضت نفسها مباشرة كعقدة وكرهانٍ للحدث.

أما البُعد الآخر الذي تنبغي مساءلته فهو برأيي صِلةُ المشكلة بالجانب السياسي. فإعادة وضع هذه الواقعة الحدثية التي يمثلها ١١ أيلول / سبتمبر في سياقها التاريخي ضمن إطار العالم المنبثق عن فترة ما بعد الحرب الباردة، هي تحديد ماهيّة مركّب جغرافي - سياسي ذي حدود

أيديولوجية سيّئة الترسيم تتصادم حولها اتهامات دائمة وطرقات (Raccourcis) دينية مختصرة واحتجاجات سياسية تضاف إليها، من طرف العالم العربي الإسلامي، شُبهات بالتآمر الغربي وانطواء على شعور قويّ بالتبعية والتهميش الناشئ عن مرحلة ما بعد حرب الخليج، وعلى إحساس مؤلم بالإذلال المتواصل في فلسطين. إنها مساءلات متعددة وغير منظمة طفت على السطح بفعل العمل الأقلّويّ (minoritaire) والعنيف لجماعة بن لادن. على أنّ الخطر لا يتمثل في واقع أن معزوفة لحقدٍ يجمع بين التبسيط والوحشية تتشكل عند كلا الطرفين وتؤجّج المشاعر لدى ملامسة موضوعات ذات حساسية قصوى بالنسبة إلى الوعي العربي الإسلامي في هذا الزمن. لكنّ الخطر يتمثل في تبسيط التصدّعات والخلافات عبر تجذيرها، وفي تسويغ كل أشكال العنف، وفي خلط الأزمنة والمراحل التاريخية، لشحن فكرة صراع يزعمون أنه فوق الانتماء إلى مكان أو زمان محدّديْن؛ الأمر الذي من شأنه أن يتصل بالصوفيّة السياسية لشخص مثل بن لادن الذي ينطلق بحركته، أي القاعدة - «الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين» التي تأسّست في شباط / فبراير ١٩٩٨ - على خطى حرب قديمة قِدَم الذاكرة.

إن هذا التصوّر المبسّط لحرب يخوضها الإسلام ضد أعداء يتمّ تحديدهم انطلاقاً من انتمائهم الديني ما هو إلا استطالة لخديعة تتماهى بالحقيقة عبر الزعم بوجود علاقات تناحرية لم يتوقف الإسلام عن إقامتها مع الشعوب الأوروبية والغربية. يبدو لي أن علينا، قبل أن نُسبغ على

الحدث كل هذا الوزن في الدلالة، أن نبدأ بإعطائه معناه التاريخي الظرفي وإعادة موضعته في سياق موازين القوى التي نشأت عن الاضطرابات الدولية، وذلك من أجل تكوين وعي تاريخي يحرص، بقدر الإمكان، على توفير الشروط اللازمة للقاء الثقافات والمجتمعات والذاكرات.

محمد أركون: الحدث فاجأ الجميع في العالم. فالتأثر البالغ والقلق المشترك إزاء الهلاك المحتوم لآلاف الأشخاص الذين وقعوا في فخ هندسة ما فوق الحداثة (surmodernité) الفائقة استحوذا على مشاعر كل أولئك الذين تابعوا مباشرة تلك المأساة التي لا مثيل لها في التاريخ. كنت حينها في الدار البيضاء وأُعلمت بالخبر عبر اتصال هاتفي؛ شغّلت جهاز التلفاز وتسمّرت طيلة النهار، شأن ملايين الأشخاص في العالم، أمام مأساة كانت تأخذ في ذهني، بالتوازي مع تسلسل مشاهدها، أبعاد ودلالات «بداية» لعصر. وبسرعة، استبعدت فكرة وقوع حادث عرضي ليحلّ محلّها اليقين البديهي بحدوث هجوم إرهابي يستحيل تصوّره. والمعلوم أن الجهة الإسلاموية سرعان ما ورد ذكرها، ولكنّ أنواع الاعتراضات المختلفة جعلت من تصديق ذلك أمراً صعباً. وكما في جميع أنحاء العالم العربي، شرع الرأي العام المغربي في تداول التخمينات المعروفة. لكنّ كثرة التساؤلات لم تقلّل من الافتتان أمام الكيفية الدقيقة والتعقيدات اللوجستية التي يتطلّبها تنفيذ عملية في قلب نيويورك والبنتاغون على أيدي شباب قليلي التدريب. وكان كل شيء ينتمي إلى عالم الغرائبيات لأن الكارثة وقعت وزعزعت كل الضمائر وأدّت إلى دمار

واسع وأنذرتنا، بما هي كذلك، بأن نفكر ونعمل في سبيل أن يتمكن العالم من عدم التعرّض لصدمات مماثلة من شأنها أن تلقي به في دوّامة العنف الدائم.

رؤيتي العميقة للحدث سرعان ما تمثلتْه كمأساة مبرمجة تاريخياً وسياسياً. ثم اتجهت إلى الأمل بأن يبادر كبار أصحاب الضمائر الحيّة في أيامنا إلى استلام الكلام، وبأن ينطلق خطاب سياسي مرتكز على الأمل وأن يكون مقترناً ببرنامج عمل مباشر لإطفاء الحرائق الكثيرة المستعرة في العالم منذ عام ١٩٤٥. مثل هذه الاستجابة يمكن استمدادها من فضيلة سياسية ذات مغزى عميق في التقليد العربي ـ الإسلامي: تلك الفضيلة هي الحِلم، أي التخلّي الطوعي عن حق الدم وعن الحق في القِصاص من قبل الجهة التي تمتلك كامل القدرة الضرورية لتوجيه ضربات انتقامية دون أن تكون مضطرة إلى العمل في الخفاء. في هذه الحالة يتحوّل العدوّ إلى وليّ حميم لأنه يرى في الحِلم تعبيراً عن الصفح الجميل، مع علمه بأن أيّ ردّ عنيف سيعرّضه للعار والمذلّة. ويمكننا أن نذكر أيضاً عدم لجوء غاندي إلى العنف وردّ نلسون مانديلا على ثقافة التمييز العنصري. وذلك بخلاف ثقافة الغرب التي تبني لنفسها العدوّ لكي تسوّغ المواجهة المباشرة معه. وعلى هذا، وجدنا أنفسنا أمام الحرب العقابية وإجابات سياسة القوة التي تستطيع أن تقتل وأن تدمّر دون أن تجازف إلا بالحدّ الأدنى من خسائر أولئك الذين كان فرنسوا ميتران يطلق عليهم، خلال حرب الخليج، اسم «جنود القانون» (droit). لم تعد الحرب كما كانت؛ وتغيّرت ظروف أيّ

مقاومة سياسية وأصبحت، من الآن فصاعداً، خاضعة للاحتواء في حدود لا يستطيع تأمين احترامها إلا قوة جيدة التسليح. أمّا المنهزمون من الذين كانوا يخضعون للاضطهاد في ظلّ الكثير من الأنظمة الكلاّنية (totalitaires)، فيحصلون على مساعدات إنسانية، لكنهم لا يستطيعون إيصال معركتهم إلى الهيئات المولجة بحماية قانون دولي يعبّر، بمفردات حقوقية، عن تقليد عريق في شرعنة حقّه عبر البناء الاستراتيجي للعدو. إن البناء المتزامن لشخصيّتين ملعونتين هما بن لادن وعرفات قد بلغ، منذ ١١ أيلول / سبتمبر، نوعاً من الإتقان الفريد في بابه. ماذا عن حقوق الإنسان والمعارضة السياسية اللتين تتعرّضان للتجاهل والدوس بالأقدام والالتفاف عليهما؟ إنهم يعرضون بالتأكيد ترسانة إيديولوجية غنية عندما يكون عليهم أن يشرعوا في عملية بناء للعدو، لكن يصعُب عليهم أن يعرضوا سياسة نشطِة وعنيدة وناجعة تهدف إلى حماية حقوق الشعوب والأفراد في مواجهة الدول الكلاّنية.

لقد رفضتُ في مرحلة أولى أن أُدلي بأي كلام لوسائل الإعلام وفضّلت أن آخذ وقتي أولاً في التفكير بُغية الخروج من حالة الافتتان والأسى والحيرة التي تسدّ المنافذ أمام كل كلمة صائبة ومهدّئة و، فيما لو أمكن ذلك، مجدّدة ومحرّرة. فالحقيقة أن معاركي الأولى التي تعود إلى حرب الجزائر، التي سُميّت «حرب التحرير» (١٩٥٤-١٩٦٢)، كانت تهدف إلى إدخال الإسلام، بما هو دين وتقليد فكريّ، في الحيّز المتوسطي. على أنّ إعادة القراءة التراجعية لتلك الحرب تُغري بتسميتها

أولاً «حرباً أهلية أولى» أعقبتها الحرب الأهلية الثانية التي اندلعت عام ١٩٩٠. لقد كنت على الدوام شديد الشغف بأن أخوض النضال السياسي ضد النظام الاستعماري جنباً إلى جنب مع النضال المتجدد أبداً من أجل تلقّي الحداثة وامتلاكها وضبطها بشكل نقدي في كامل الحيّز المتوسّطي. وقد كان المفكر المصري طه حسين قد أخذ بالقناعة نفسها وخدمها من أجل مصر وانطلاقاً من مصر. وكان نشر كتابه «مستقبل الثقافة» في مصر، عام ١٩٣٨، قد أثار منذ ذلك الحين ردود فعل معادية لدى مناصري فكرة مصر عربية وإسلامية بشكل حصري. هذه الاستذكارات تسمح لي بالتشديد على أن ١١ أيلول / سبتمبر، منظوراً إليه من الجنوب الغربي للمتوسط هو، بكلّيته، الوليد التاريخي لخصومة قديمة بين المسيحية والإسلام، والمنعطف الحاسم في معركة كان ينبغي لها أخيراً أن تصل إلى إجابات بمقدورها أن تؤسّس لتاريخ تضامنيّ لمجمل الجغرافيا السياسية والجغرافيا التاريخية المتشكّلة من قِبل المتخاصمين الثلاثة: الإسلام وأوروبا والغرب. ذلك التاريخ يظلّ شيئاً ينبغي تخيّله، أي إبداعه وبناؤه، من قِبل جملة الشعوب التي انخرطت، منذ القرون الوسطى، في حملات صليبية وحروب استبعاد رافقتها عملية مزج للقصصي بالتاريخ (mytho-histoires) ما زالت تُلهب مخيِالات الحرب المقدّسة التي تحوّلت إلى حروب عادلة في أنساقنا اللائيكية (laïques) المسمّاة بالحديثة.

جوزيف مايلا: لكي نبقى على أرضيّة الحدث، هناك فعلاً ـ كما أشرتم

التشخيص الإجمالي يخلص إلى القول بوجود تأخّر يمكن تداركه. فمثقفو تلك الفترة ـ وأخصّ منهم، في مصر، رفاعة بدوي ورفاعة الطهطاوي (١٨٠١ـ١٨٧٣) الذي عاش فترة في فرنسا ـ أدركوا ضرورة تجديد الشرق على غرار ما جرى في أوروبا. والواقع أن الغرب قد بدا جديراً بأن يُقلَّد وإنْ لم يُنظر إليه كنموذج بلا شوائب. وكتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الذي ألّفه الطهطاوي عن تجربته الفرنسية (الباريسية بشكل أساسي) هو وصف و، أحياناً، مديح صريح للمعاملات الاجتماعية والسياسية الفرنسية. و لا يرى الطهطاوي أن هناك عدم تجانس بين المؤسّسات الدستورية الفرنسية والروحية العامة للإسلام. أمّا الشيخ محمد عبده (المتوفّى عام ١٩٠١) الذي كان المفتي الأكبر في مصر، فقد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قرّر أن هناك تطابقاً كاملاً بين مؤسّسات الديموقراطية الغربية وتعاليم الإسلام وتقاليده. ودخل جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧)، وهو مصلح آخر من الوزن الثقيل(١)، في نقاش هادئ و متّزن مع رينان (Renan) على الرغم من أنه كان قد أعلن في محاضرة ألقاها في السوربون، عام ١٨٨٣، الفراغ الفكري الكامل للأعراق التي تستمدّ ثقافتها وتربيتها من هذا الدين (الإسلام) وحده. وبالطبع، يمكننا بسهولة أن نتخيّل الضجة التي كان من شأن هذا الكلام

(١) حول الإصلاح الإسلامي، انظر:

J. Maïla, L'Islam moderne: entre le réformisme et l'Islam politique, in Encyclopédie des religions, F. Lenoir et Y. T. Masquelier dir. Paris, Bayard Éditions, 1977, et M. Arkoun, La Pensée arabe, Paris, PUF, Que sais-je, 1991.

أن يُحدثها في أيامنا. لكننا نتمثل الآن بصعوبة الإجابة الحازمة - إنما المفتوحة - للحوار، التي قدّمها، في تلك الأيام، أولئك المثقفون المسلمون الذين كانوا يأتون بالحُجج، ويتنازلون أمام صحّة نقد ما، ويعترفون بضرورة الشروع في إصلاح الإسلام، ويقرّون بأشكال التأخّر المتراكمة، ويظلّون واثقين بمستقبل لا يمكنه، في نظرهم، أن يكون في النهاية مختلفاً عن المستقبل الذي عرفه الغرب. والحق أن العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي لم تبقَ، مذ ذاك حتى الآن، مقتصرة على الحوارات الثقافية المهذّبة.

هناك وجه آخر للواقع ما لبث أن فرض نفسه وطغى على التفاؤلية التاريخية للمثقفين وعلماء الدين المستنيرين في تلك المرحلة. فالمخططات السياسية التي كانت أوروبا بصدد إعدادها للمنطقة كانت تنمّ عن تغيّر اللهجة المستقبلية. إذ إن الضغوط الإصلاحية الأوروبية على الإمبراطورية العثمانية، أي على «رجل أوروبا المريض» - الذي تُعينه أوروبا على الموت، وفقاً لما كان يقوله علماء الدين الأتراك باستياء - والهيمنة السياسية والعسكرية، كانت تشوّش الإدراكات الثقافية. وقد سجّل المؤرّخ إيمانويل سيفان (Emmanuel Sivan) النصف الثاني من القرن التاسع عشر كنقطة انطلاق لظهور مرجعية إلى الحملات الصليبية في الأدبيات السياسية العربية. فقد استخدمت تعابير مثل «الحروب الصليبية» و«الصليبيين» كطرق مجازية مختصرة للدلالة على سلوك الهيمنة. ففي

(٢) انظر: E. Sivan, Mythes politiques arabes, Paris, Fayard, 1995

عام ١٨٨٩، شبّه المؤرخ المصري سيّد علي الحريري التدخّل الأوروبي في شؤون السلطان بعمل مشابه لعمل الصليبيين [٢]. ثم كثر استخدام تعبير «الصليبية» للدلالة على اللجوء إلى القوة كما في حرب عام ١٩٦٧. لكن النفوذ الغربي لم يُنظر إليه مطلقاً من زاوية القوة العسكرية أو الاقتصادية وحدها. إذ كان للأفكار الغربية والنموذج الغربي سحرها أيضاً، كما سبق أن رأينا. ومع ذلك، انقلب الاتجاه منذ الثلاثينيات لتصبح أفكار الغرب هي مصدر الخطر. وتلك كانت اللازمة التي دأب على تكرارها الإخوان المسلمون. وقد عانت الليبرالية العربية في تلك الفترة من هذا الحِرم الذي أُلقي عليها بقدر ما اتُهمت بأنها تريد إدخال الفكرة الغربية عن الحرية ومستتبعاتها، أي الفردية والتعددية والدَّنْيَنَة* (sécularisation)، عن طريق النظام المؤسّساتي للديموقراطية. والغريب أن السلطوية (autoritarisme) التي تتوخّى لنفسها أن تكون مستنيرة، والتي اعتمدها شاه إيران، هي التي سرّعت حركة الرفض تجاه الثقافة الغربية. فالإمام الخميني، قائد الثورة، هاجم الثقافة الغربية بلا هوادة واعتبرها مسؤولة عن التلوّث الفكري في إيران. وقد كانت الكلمة المستحدثة التي استخدمت في ذروة تصاعد الثورة الإيرانية هي «غربزادكي» التي ترجمت إلى الإنجليزية بمعنى «التسميم الغربي».

(*)إن الصيغة العربية «دَنْيَنَة» غير مستخدمة على الإطلاق؛ وهي تسمح بالتميز بين مفهوم الدنينية sécularisation الإنكلوسكسوني ومفهوم اللائيكية laïcité الفرنسي والذي يترجم بشكل غير صحيح من خلال لفظة «العلمانية». إن المفهوم العربي «دنيا» مطبوع باستخدامه في القرآن: وهو يدل على الحياة الدنيا على الأرض حيث تتم التهيئة لاستحقاق الحياة الأخرة والأبدية في ظل الله. وعليه يمكن لـ «الدنيا» أن تدل على العالم غير المقدس، الدنيوي، في تاريخ الحياة على الأرض بما هي متميزة عن تاريخ الخلاص، أو السعي البشري نحو الحياة الأبدية. (المترجم)

وبين فكرة «الحرب الصليبية» وفكرة التغلغل الخبيث والمشؤوم للثقافة الغربية يمكننا أن نتصوّر الأصول التي تولدت منها إيديولوجيا أسامة بن لادن التوليفية (composite). وقد افترض البعض أن الإرهاب الذي اعتمدته القاعدة يمرّ بهذه المرجعية إلى عدوان غربي مستمرّ ومتعدد الأشكال، وهي مرجعية تستمدّ زخماً شديداً من واقع العلاقات السياسية المعاصرة. فكل شيء يجري كما لو أن ناشطي القاعدة يستقوون بهذه المرجعية ليتحدثوا بكلام معبّر عن عدوّ ضُبط متلبّساً بالعداوة المطلقة. ويلخّص هذا الشعورَ بالعداوة المعمّمة تجاه الغرب تصريح أدلى به أسامة ابن لادن في ٧ تشرين الأول / أكتوبر، أي بالضبط في اليوم الذي بدأت فيه حرب أفغانستان.

وقد قال بن لادن في تصريحه: «إن ما تكابده أميركا اليوم لا يشكّل غير نَزْرٍ بسيط مما كابده المسلمون منذ عشرات السنين. إن أمتنا تتعرّض لهذا الإذلال منذ أكثر من ثمانين عاماً، حيثُ يقتل أبناؤها ويُسفك دمها ويُعتدى على أماكنها المقدّسة بلا سبب». لماذا الحديث عن ثمانين عاماً؟ ذاك بلا شك، للإشارة إلى تاريخ تفكيك الإمبراطورية العثمانية على أيدي الفرنسيين والبريطانيين، ثمّ بعد سنوات قليلة، أي في عام ١٩٢٤، إلى إلغاء الخلافة من قِبل الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا الجديدة اللائيكية. غير أن المرجعية المحبّبة إلى قلب بن لادن إلى الحملات الصليبية تُغفل الواقع المتمثل بكون «العدوان» الغربي قريباً نسبياً من الناحية الزمنية، حيث إن تلك المرجعية تريد التحدث عن قرون من الصراع. وفي ما يتعدّى ذلك،

يشيع الانطباع بأن بن لادن يعطي نفسه، بطريقة أكثر حسماً وقوة، سلطة «تقريروية» (décisionnisme)، على طريقة كارل شميت (Carl Schmitt)، وظيفتها أن تحدّد، عبر الرجوع بعيداً في الزمن، عدّواً يحيل كل شيء إلى ذاته (essentialisé) ويبقى جامداً منذ البداية في موقف عدواني وحربي. إن العنصر الحاسم الذي يضيفه تحرّك بن لادن إلى الإيديولوجيا الإسلاموية (islamisme) المكافحة هو إسلام مشحون بالطاقة والحماسة يرتفع، إذا صحّ التعبير، إلى مستوى الرهان غير المسبوق في المواجهة، أي إلى مستوى عالمية المعركة المطروح خوضها. ذلك لأن جهاد بن لادن لا يضع جيوشاً في مواجهة جيوش أخرى، أو محاربين يتصدّون لعدو يغزو أرضاً إسلامية، بقدر ما يطلق عملية نقل للحرب المقدّسة إلى أراضي «العدو». هذا يعني، من منظور «العقيدة الإسلامية الصحيحة» أن هناك خروجاً عن التصوّر الإسلامي للجهاد بما هو حرب دفاعية شرعية ومسموح بها لغرض دفع العدوان عن أرض إسلامية، وانتقالاً بالأحرى إلى منطق الفصل بين العمل المقاوم والمكان الخاضع للتهديد. فهذا المكان يصبح، من منظور بن لادن، واسعاً باتساع العالم، مع ما يؤدّي إليه ذلك من تعميم الجهاد. وبهذا المعنى، يضيف بن لادن في إعلان إنشاء الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين: «**إننا ندعو كل مسلم يؤمن بالله إلى قتل الأميركيين والاستيلاء على ممتلكاتهم أينما وجدت**[٣] ومن اللحظة التي يكون

(٣) خط التشديد لنا.

ذلك فيها ممكناً». كما أن الجهاد لم يعد يميّز بين المحاربين وغير المحاربين حيث بات من الممكن استخدام رجال ونساء، أياً كانوا، كأدوات في عمليات خطف الطائرات وقتل رجال ونساء آخرين أياً كانوا، في أماكن السكن أو العمل، مع إعطاء الأولوية لاستهداف موظفي وزارة الدفاع ممّن لا يجدُ المنظّرون للتفسير الأكثر تطرفاً أية غضاضة في معاملتهم كمحاربين. ألا يمكن، على هذا المستوى من النظر، أن يصبح جميع الضحايا، وفي جميع الحالات، مقاتلين بهذا القدر أو ذاك؟ لا أقصد بقولي هذا أن هناك «استخداماً جيداً» للجهاد مقابل جهاد آخر يمكن الطعن فيه، ولا أن أحبس نفسي داخل تمييز دوغماتي (dogmatique) يكشف، بهدف إسقاط تحرّك بن لادن من وجهة نظر الشريعة، عن انحراف ناموسي* (normatif) لذلك التحرّك. مثل هذا الحكم الذي يستطيع إطلاقه رجل الدين المسلم هو من اختصاص النقاش اللاهوتي (الكلامي) (théologique) داخل الإسلام. هذا، فيما لو كان الاستخدام المطابق لمفهوم الجهاد النابع، من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، من نظمة منبنية على أساس المعتقد السياسي ـ الديني، قابلاً لأن يفسّر ميل بعض الجماعات أو الشبكات نحو التحرك انطلاقاً من مقاييس تقنينية. فالمهمّ هو الدلالة على هذا «الاجتياز» لخط يحمل معه توقيع إسلاموية حركاتية (islamisme activiste) في طَور التحوّل مع شكل من الاختراق

(*) كلمة ناموسي هي الشكل الذي أخذه في العربية مفهوم الـ «نوموس» الإغريقي، أي القانون الذي يضبط حياة البشر في المجتمع. ويغطي الـ «نوموس» حقلاً واسعاً في بناء القوانين، من الأخلاق إلى الحقوق والنحو والمنطق، إلخ. فالناموسي يحيلنا إذن إلى كل نشاط تقنيني. (المترجم)

باتجاه المسرح العالمي. وإذا ما لجأنا إلى التقليص المجازي، تكون الولايات المتحدة تجسيداً للعدو الذي يستجمع تاريخ المواجهات ويكثّف في شخصه كامل مكنون التعارض المفترض بين الغرب والإسلام.

الإسلام وأوروبا والغرب

محمد أركون: لقد منحتموني الفرصة لإيضاح مدلولات ما نعنيه بالإسلام وأوروبا والغرب. منذ عام ١٩٤٥، ثم بشكل ازدادت غلبة الطابع التصارعي عليه بعد تفجّر ما يُعرف باسم ثورة الخميني الإسلامية، استقطبت كلمتا الإسلام والغرب عملاً مكثفاً من أجل بناء تخيّلي للآخر: على تهمة الشيطنة التي أُطلقت من مواقع إسلامية وعربية إسلامية على الغرب (بعدوانه الفكري الثقافي)، ردّ الغربُ من جهته، عبر جدلية جدالية (dialectique polémologique)، ببناء متخيلّ للعدو الإسلامي. وكلمة «غرب» أخذت هي نفسها وجهَين متميّزين: هناك، من جهة، الغرب كواقع لا مجال لتجاهله نظراً إلى حضوره الدائم والشامل والذي بُنيت صورته إيديولوجياً لتغذية المخيال الإسلامي بوجه عام، ولاسيّما منذ الثورة الإيرانية، والمخيال العربي ـ الإسلامي بوجه خاص، بسبب الصراعات المتعددة والدائمة التي تمزّق الدائرة الجغرافية ـ السياسية المسمّاة الشرق الأوسط بحسب التسمية الأميركية الأكاديمية السائدة في مجال العلوم السياسية. وهناك، من جهة أخرى، الغربي الذي بنى

صورتَه جدلياً الأوروبيون والأميركيون أنفسهم منذ اللحظة التي وجدوا فيها أن عليهم أن يشكّلوا جبهة موحّدة في وجه العدو الإسلامي. هذا الغرب الأخير هو غرب أطروحة «صِدام الحضارات» الذي يقف فيه عالم بقِيَم يلخّصها شعار حربيّ هو شعار «الحرية اللامحدودة» مقابل عالم لا قِيَم فيه، أو عالم قِيَم بائدة أعاد تنشيطها بشكل خطر حركاتيون إسلامويون ظلوا خارج المأثرة الوحيدة وذات الرسالة العالمية التي يجسّدها المسار التاريخي للولايات المتحدة. هذا التعريف المقدّم للغرب، انطلاقاً من الدور التاريخي الذي اضطلعت به الولايات المتحدة منذ تدخّلها الحاسم في الحرب على النازية، استمدّ خلال صيف عام ٢٠٠٢ قوة نظرية هائلة مع نشر مقالة روبرت كاغان (Robert Kagan) الباحث في «مؤسسة كارنغي للسلم العالمي» والتي حملت عنوان «قوة أميركية، ضعف أوروبي» [٤].

لقد كُتب الكثير عن نشأة وتلاعبات هذا الغرب المتخيّل والذي تواصل تضخيمه منذ ١١ أيلول / سبتمبر في خطابات من كل صنف ولون. وإننا لنشهد في هذه الكتابات تعزيزاً لبناء فكرة عن الغرب، من جهة، وفكرة عن إسلام متخيّل أيضاً يكوّنها الغرب الأوروبي ـ الأميركي، من جهة ثانية. وقد بلغ التشابك في العمليات الجدالية لبناء الآخر كعدوٍّ وتهديدٍ حدّاً انتهى بالمحلّلين الذين يحاولون حلحلة هذه المعضلة إلى تركها على ما هي عليه ليتحدثوا عن الإسلام والغرب دون المزيد من

(٤) Le Monde, 27 et 28 juillet 2002

الإيضاحات. وفوق ذلك، ليس في اللغة الإنكليزية إسلام بالمعنى الذي يتجسّد فيه الإسلام من خلال وقائع خاصة ومختلفة، بينما نجد في اللغة الفرنسية تمييزاً بين إسلام بالمعنى المذكور وإسلام بالمعنى الأصيل (٥). لذا سأتحدث لاحقاً في هذه المحاورة عن الغرب بما يعنيه كحلف أطلسي يدافع عن المصالح الأوروبية ـ الأميركية، وعن أوروبا بما تعنيه كاتحاد أوروبي يمتلك، رغم ضعفه الحالي، كل المقدَّرات البشرية والثقافية والعلمية الضرورية للدفاع عن سياسة أملٍ، هي وحدها القادرة على تعبئة جميع شعوب المجال المتوسطي حول برنامج جغرافي ـ سياسي وجغرافي تاريخي مشترك، وعلى المناداة، انطلاقاً من ذلك، بتاريخ تضامني مع جميع شعوب العالم الساعية إلى التحرر، وذلك عبر حشدها، للمرة الأولى في تاريخها، لوسائل حماية المكتسبات وللاستراتيجيات السلمية للعمل التاريخي.

إعادة التعريف هذه لمفاهيم الغرب وأوروبا والاتحاد الأوروبي تسمح بإعادة تعريف تأسيسي للإسلام كفاعل لا محيد عنه في عملية إعادة التشكيل الجغرافي ـ السياسي للعالم. ولكن ينبغي الكفّ أولاً عن وضع

(٥) لإدخال شيء من الدقة في تعسفية الاستخدام السائد لكلمة إسلام، قصدنا بالإسلام الأول ذلك الذي تتمثل فيه مختلف التأويلات والمذاهب والفرق التي ظهرت في تاريخ «الواقعة الإسلامية التاريخية الملموسة». وقصدنا بالمعنى الثاني ذلك الذي يمثل الإسلام الأصيل، أو «الدين الحق» كما يريده القرآن وكما ينظر إليه كجهة مرجعية عليا وحاسمة بالنسبة إلى جميع المسلمين. لكن ذلك لا يعني أن تلك الجهة يمكنها، بالمعنى اللاهوتي، أن تدرك وألا تناقش: إنها، وقد سبق أن قلنا ذلك مراراً، تصوّر جماعي يبني المخيال الإسلامي المشترك، على الأقل على مستوى الخطاب الحجاجي. ذلك التصور المثالي ذاته قد تشظى حالياً بفعل الموقع الهام الذي يحتله كل من خطاب الإسلام الأصولي ونشاطه.

الإسلام في مقابل مفهومَي «الغرب» و«أوروبا»، ولا بدّ للمسلمين أنفسهم من أن يعيدوا، من داخل التراث الإسلامي، لكلمة «إسلام» قوّتها الروحية والدينية على مستوى الخطاب القرآني، لكن باستخدام أدوات فكرية واستراتيجيات معرفية حديثة. فكما تعرفون، سبق لي دائماً أن شجبتُ ما يُبديه المختصون الغربيون في شؤون الإسلام من خجل فكري عند بعضهم، أو من إفراط في البرودة العلمائية عند بعضهم الآخر، أو من شطط إيديولوجي عند فريق ثالث منهم، وذلك لدى إسهامهم في المعارك الصعبة وغير المضمونة النتائج التي تخوضها حالياً طلائع المنادين باستعادة الموقع والوظائف الدينية الخاصة لما سيُسمّى، دون أي خلط، الإسلام بالمعنى الذي يطرح نفسه فيه من خلال وقائع خاصة ومختلفة، وذلك لأن هذا الإسلام المستعاد لا ينبغي له أن يسقط مباشرة تحت احتكار قيّمين من رجال الدين الممثلين لـ«أرثوذكسيات» * (orthodoxies)، ولا تحت نير سياسات الدولنة (étatisation) التي تدفع الواقعة الدينية باتجاه الظلامية من خلال أنظمة تسعى للتستّر على افتقارها للشرعية، وانعدام ثقافتها السياسية، وجهلها بكل ما له علاقة بالتاريخ المقارن للأديان وبعلم الإناسة المقارن للأديان.

إن تلك الاستعادة ستمنح الإسلام استقلالية إزاء الضغوط السياسية شبيهة تماماً بالاستقلالية التي تمتّعت بها المسيحية الغربية منذ اللحظة التي

* بناء اجتماعي لنظام معتقدات لا يطبقه الفقهاء أو الدولة الأمة بوصفه وحده الحقيقي والصحيح. (المترجم)

خسرت فيها معركة الفصل بين الكنيسة والدولة. ذلك لأن الأكليروسية، الكاثوليكية تحديداً، قاومت مثلما تقاوم الإسلاموية (islamisme) السياسية حالياً، فتوحاتِ الحداثة الفكرية والعلمية واللائيكية، مع فارق أن دول النَّسَق الإسلامي لا تمتلك الثقافة اللائيكية والديموقراطية الضرورية التي يمكن أن تسمح لها بالاستغناء عن اختطاف وتسخير وظائف التقديس والشرعنة التي قامت بها الأديان على مرّ الزمان. ينبغي إذن، على ضوء هذه الرهانات، أن نحدد موقع ما فعله أو يفعله أمثال بن لادن وصدّام حسين والنميري (السودان) وغيرهم عندما سمحوا أو يسمحون لأنفسهم باستخدام ما يسمّونه أيضاً الـ«إسلام» بالمعنى الأصيل، مفاقمين بذلك مصادرتهم الفضائحية لدائرةٍ حرصَ اللاهوتُ (علم الكلام) الإسلامي العريق على أن يخرج منها حتى أشخاص منهم بعض الخلفاء (كما في حالة مقاومة ابن حنبل للتدخّل الذي اعتبره غير مقبول من طرف الخليفة المأمون الذي أراد أن يفرض عقيدة المعتزلة[٦] القائلة بخلق القرآن).

ويمكن اعتبار حالة بن لادن حالة خاصة بمعنى أنه قد نجح في أن يشكّل فُقّاعة إيديولوجية إسلامية مشابهة، من حيث انتفاخها المصطنع، لفقّاعة الاقتصاد الجديد المالية التي عرفنا تداعياتها الكارثية. لقد التفّ حول بن لادن جزائريون ومغاربة ومهاجرون في أوروبا وأميركا... وهم على وجه العموم من الشبيبة المفتقرة إلى الروابط مع الذاكرة الجمعية لجماعاتهم

(٦) المعتزلة: مذهب كلامي ظهر في القرن السابع ودعا إلى تفسير مفتوح وعقلي للنص القرآني.

المتحرّكة في بلدانهم، ومع ذاكرة المزج القصصي ـ الإيديولوجي (mytho-idéologique) للمعارك الوطنية في الفترة الواقعة ما بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦٠، والأكثر افتقاراً إلى الروابط مع الذاكرة التاريخية للبلدان المضيفة لهم، في ما يخص أولئك الذين يعيشون في أوروبا وأميركا. إن مخيال هؤلاء الشباب الذين يعانون فقدان الهوية جاهز لاستقبال التمثلات التي تجعل من الغرب الشيطان الأكبر المتوثب، في الدنيا كما في الآخرة، للانقضاض على الإسلام الذي يحمل الخلاص.

إننا نعرف إسلام طالبان الذي لا أعتبره، من جهتي، نقيضاً للإسلام الأصيل الذي يقدّمه القرآن والأحاديث [٧] والشريعة، على غرار ما يفعله المدافعون عن الإسلام «الحقيقي» الساخطون إزاء مصادرة الإسلام من قِبل أفراد القاعدة وغيرهم من الإرهابيين الذين يأخذون على عاتقهم مهمة إقامة العدل. فالمهم هنا هو معرفة كيفية التحديد والاسترجاع الدقيق للشروط التاريخية والسياسية والاجتماعية ـ الثقافية التي سمحت بتشكل الفقّاعة الإيديولوجية لتنظيم القاعدة، ثم استغلال ١١ أيلول / سبتمبر من أجل التأسيس لصراع عالمي يكون فيه الإسلام، على مستوى «صِدام الحضارات» والقِيَم العالمية، مستهدفاً أكثر بكثير من شبح بن لادن غير المرئي.

إن العمل على استرجاع مفهوم إجرائي (opératoire) للإسلام لا يمكنه أن يتوقف عند هذه الحدود. لا بدّ من الذهاب أبعد من ذلك عبر تحديد موقع ووظائف ما أسمّيه «إسلام السياج الدوغماتي» (l'Islam de

(٧) الحديث: خبر ينقل اقوال النبي محمدﷺ وأفعاله.

la clôture dogmatique)، أسوة بوجود كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية وهندوسية وماركسية ولائيكية بسياج دوغماتي. إلا أن تفجّر الظاهرة الإرهابية داخل عدد كبير من المجتمعات الموصوفة بالإسلامية يجعل من غير الممكن إنكار أن المدى الذي بلغته أشكال التوسع المستمر للسياج الدوغماتي يُفضي إلى نتائج أشد أثراً وأكثر ديمومة مما عليه الحال في جميع الأديان الأخرى [٨]. وهنا لا بد من أن نلاحظ وجود إسلام كلاسيكي (خلال القرنين السابع والثامن) عاش في فترة البناء القصصي - التاريخي للمعتقد الإسلامي؛ ووجود إسلام سكولائي أو مدرسي (scolastique) (من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر) اكتسب فيه السياج الدوغماتي أهمية متزايدة بالتوازي مع انتشار إسلام يعبّر عن نفسه شفوياً ويبتعد عن الثقافة النصيّة السكولائية؛ ووجود إسلام إصلاحي انتقالي تعرّض للتحدّيات الأولى التي طرحتها حداثة القرن التاسع عشر التاريخانية (historiciste) والوضعانية (positiviste) في سياقٍ هَيمن عليه تقدّم النظام الاستعماري (في الفترة بين عامي ١٨٠٠ و١٩٤٠، وهي الفترة التي يصفها ألبيرت حوراني بطريقة غير مطابقة للواقع بأنها «ليبرالية»)؛ ووجود إسلام سياسي رافق فترة نضالات التحرر الوطني ليتحوّل إلى إسلام حركاتي (activiste) قامت به حركات المعارضة الوطنية التي واجهت الأنظمة الاستقلالية في الفترة ما بعد الاستعمارية واتهمتها باللائيكية وبالخضوع للغرب.

---

(٨) من أجل تحليل نشوء السياج العقائدي ووظائفه منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر، يراجع:
M. Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought, London, Saqi Books, 2002.

المحاولات الأولى لكسر السياج الدوغماتي من قِبل كبار محرّكي الفكر النقدي، في الفترة بين عامي ١٨٧٠ و١٩٤٠، وبروز مصلحين من أمثال محمد عبده في مصر وخير الدين في تونس، كانت على درجة من الهشاشة والمحدودية في ظل النظام الاستعماري والأُطر الاجتماعية التقليدية للمعرفة، لم تسمح لها بالبقاء بعد زوال إيديولوجيات النضال التحرري، وبعدها إيديولوجيات البناء الوطني. وقد أصبح السياج الدوغماتي أكثر صلابة مع خيارات وضغوط الإسلام الحركاتي والإرهابي. إن الطريقة التي تتكلمون بها عن الجهاد لا تزال مرتبطة بتوقف الاجتهاد على مستوى النصوص الثانوية التي وضعت إطاراً نظرياً لمفهوم الجهاد وضبطت ممارسته انطلاقاً من النصوص التأسيسية (fondateurs).

ومنذ القرن الرابع عشر، تمثل القاسم المشترك لجميع الإسلامات التي ذكرتها أعلاه باستمرارية وجود السياج الدوغماتي، وهي استمرارية مرتبطة بدورها بالتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للرقعة التي تغطيها الواقعة الإسلامية. وبالطبع، يجبرنا المفهوم الأخير على أن نضع في سياقاتها مختلف التعبيرات التي تتفق الفعاليات الاجتماعية، وكذلك الكتّاب من مختلف المستويات والتخصصات، على وضعها دون تمييز تحت اسم الإسلام (٩).

(٩) انظر: «Vers une nouvelle conscience islamique» Prologue n°24

تحليل الإسهامات التي يضمها هذا الكتيّب يسمح بتكوين فكرة عن مظاهر الجرأة الجديدة عند بعض الباحثين الشباب، وكذلك عن الضواغط السياسية والثقافية التي لا تزال تحدّ من القفزة الضرورية نحو الخروج المدروس بتعقل، وإنما الحاسم، من السياج العقائدي.

جوزيف مايلا: التميز الذي تقيمونه بين أوروبا والغرب يبدو لي في غاية الأهمية. فهو يفرض نفسه بفعل الظهور المتأخر للولايات المتحدة في الحقل الجغرافي والتاريخي للإسلام. ومن المهم بالنسبة إلى مستقبل العلاقات الأوروبية ـ الإسلامية والأوروبية ـ العربية، وخصوصاً في منطقة المتوسط، إقامة هذا التمييز وحفظه. وعليه، فإن تعريفكم للغرب يُلزمه بكونه منظمة عسكرية وأمنية جماعية هي الحلف الأطلسي. فسياق الحرب الباردة جمع، في حلف تهيمن عليه الولايات المتحدة، بلداناً أوروبية قلقة بشأن مستقبلها في ظل المواجهة التي حكمت العالم حتى سقوط جدار برلين. وقد كان هذا الحلف ثمرة للظروف القائمة. هل ينبغي أن نعتبره شيئاً ملازماً جوهرياً لفكرة الانتماء الغربي؟ لا أظنّ ذلك، اللهمّ إلا إذا اعتبرنا أن الغرب محكوم بخوض معارك من أجل البقاء خلال فترة زمنية غير محددة.

وإذا كان الغرب قد تمكن فعلاً من رؤية دفاعه الخاص، منذ عام ١٩٤٩، ضمن إطار الحلف الأطلسي، تبعاً لتصوّر مشترك بين أعضائه للعالم وللتهديدات، فإن ذلك يسمح لنا بأن نتساءل عما إذا كان الحلف الأطلسي يمتلك، تبعاً للتصوّر المذكور وللتهديدات عينها، حظوظاً كبرى بالبقاء بعد زوال الاتحاد السوفياتي. فقد كان الحلف الأطلسي قد استخدم في إطار أزمات ما بعد الحرب الباردة في ظل توتّرات أكيدة بين الأوروبيين والأميركيين الشماليين، وهي توتّرات تدلّ على وجود رؤى متناقضة حول نظام العالم ومسؤوليات القوة أكثر مما تعبّر عن خصومات سياسية.

وقد جاءت الأزمة الأفغانية لتُظهِر بداية تهميش الحلف الأطلسي وتصميم الولايات المتحدة على الاستغناء عن كل سياسة متوافق عليها وكذلك عن كل توسّط مؤسّساتي إذا ما اتخذت قراراً وتلكّأ حلفاؤها في الالتزام به.

إلا أن تعريفكم يبعث، أساساً، على الظن بأن أوروبا هي نوعاً ما الغرب ولكن دون الحلف الأطلسي، أي أنها مجموعة عناصر جغرافية وسياسية وثقافية لا يمر إشعاعها بشكل ضروري بممارسة اللجوء إلى القوة. لكن لا ينبغي أن ننسى أن أوروبا كانت تقرن الإشعاع الثقافي بالقوة العسكرية، وذلك ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخلال الشطر الأكبر من القرن العشرين. تلك الصورة كانت أكثر قرباً من صورة الغرب الحالي بالشكل الذي تفهمونه به.

كانت أوروبا تمتلك، في آن واحد، الثقل السياسي للقوة الفاعلة تاريخياً والغنى الفكري كحاملة للتحديث. أما الآن، فإن أوروبا تبدو مفتقرة إلى الثِقل السياسي فيما الولايات المتحدة هي قوة فاعلة سياسياً. كما أن أوروبا تظل مجموعة اقتصادية أكثر منها مقرراً سياسياً. فالأزمة الإسرائيلية ـ الفلسطينية لا يمر عليها يوم دون أن تعكس هذه الصورة عن عجز السياسة الأوروبية. وعلى ذلك، فإن الحديث عن أوروبا يدلّ، من وجهة نظر الشرق، على قُطب سبق له أن كان منارة غير أنها فقدت إشعاعها نسبياً.

وإذا كان الدور الذي لَعبته أوروبا في القرن التاسع عشر أساسياً، فلأنه

كان في البداية يجمع فكرتين هما فكرة الحريات السياسية وفكرة النموذج على مستوى التطور. فكرة الحريات السياسية حملتها الحظوة التي تمتعت بها الإيديولوجيا التي أشاعتها الثورة الفرنسية، كما حملها توق الشعوب إلى التحرر ابتداءً من عام ١٨٤٨. وقد استقبلت شريحة واسعة من الرأي العام المستنير استقبالاً إيجابياً الضغط المبهم، من حيث غاياته، الذي مورس على السلطة العثمانية ابتداءً من عام ١٨٣٩، بُغية دفعها إلى الإصلاح والالتزام بإقامة مؤسسات حديثة. لذا اتسم كامل التاريخ اللاحق للإمبراطورية العثمانية بالمراوحة بين العمليات المتابعة في فسح المجال أو إقفاله أمام السياسة الليبرالية وسياسة الحريات التي أطلقتها حركات الإصلاح وما أدّى إليه ذلك من حركات مقاومة في الأوساط الدينية. وبضغط من الأوساط الأكثر محافظة، وخصوصاً بين رجال الدين، وضع السلطان في عام ١٨٧٦ حداً لمحاولات تحديث الإمبراطورية. في تلك الفترة وما تلاها أصبحت فكرة أوروبا مرادفة للتجديد الثقافي وللتغيير العميق والواسع في الأفكار. فمن الطهطاوي إلى الأفغاني، ذُهل المثقفون العرب والمسلمون الذين كانوا يزورون أوروبا بهذا المجتمع الذي يتزاوج فيه النظام والحرية. فعقلانية التنظيم الاجتماعي، والنقاش حول موقع الفرد، ومكانة المرأة، والأهمية المعطاة للتعليم، والاعتراض على التسلّط والاستبداد، كل ذلك كان يشير إلى أوروبا كنموذج لما ينبغي أن يكون عليه التطور العربي والإسلامي اللاحق. وفي عام ١٩٠٢، هاجم الكواكبي، في كتابه «طبائع الاستبداد»

نظام حكم الفرد في الدولة العثمانية بتعابير لم تكن لتنكرها حركة النقد الموجّه إلى السلطة المطلقة في الغرب. ثم جاء استيلاء فرنسا وإيطاليا على منطقة المغرب، وهيمنة بريطانيا على مصر، وولادة نظام عالمي جديد (بحسب التسمية التي اعتمدت منذ ذلك الحين مع نهاية الحرب العالمية الأولى) بعد تفكيك الإمبراطورية العثمانية وإقامة الدول الشرق أوسطية، جاء ذلك ليعكّر صورة أوروبا وليبرز الهوّة الفاصلة بين القطبية الثقافية والسيطرة السياسية. وهكذا تعارضت مسؤوليات أوروبا ـ فرنسا وبريطانيا وإيطاليا بشكل أساسي ـ مع ذلك التوجّه «التحريري» الذي حمله الغرب في تلك الفترة والذي كان من الممكن الاعتقاد بأنه يمثّل جوهر الغرب. وبين أوروبا الحاملة للثقافة وتلك المفترسة للحضارات، كان القرن العشرون قرن الطلاق بين أوروبا والشرق. كان القرن العشرون العربي مشدوداً بين هاتين الصورتين لأوروبا النموذج الثقافي وأوروبا الحضارة الإمبريالية. وكانت حملة السويس (١٩٥٦) آخر الأحداث المؤلمة التي رسمتها المغامرة الإمبريالية قبل أن تأتي إزالة الاستعمار عن المغرب لتوقّع فعلياً نهاية مرحلة. لقد كان فشل حملة السويس إيذاناً بانسحاب الغرب الأوروبي وبامّحاء أوروبا ليقع الشرق العربي والمجتمعات الإسلامية تحت الضغوط الناجمة عن مواجهات القوة بين العملاقين الجديدين، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي.

أما اليوم، فإن عودة أوروبا ـ وهي العودة التي تأخرت في تأكيد ذاتها ـ تتم في سياق تغيّر تماماً وجعل القارة القديمة تجد صعوبة في مواكبته.

فالواقع أن أوروبا لم يعد بإمكانها أن تفرض ذاتها تحت عنوان القوة لأنها لم تعد تمتلك القوة. كما لم يعد بإمكانها أن تفرض ثقافتها، بما تعنيه سيادة الأفكار ونمط العيش، لأن تلك الثقافة هي اليوم ثقافة الولايات المتحدة. ولهذا تبدو أوروبا كياناً غير متميّز لا نستطيع تبيّن معالم هويته بسهولة، ولا تقدير مدى حجمه وقدراته الجماعية على الفعل، فيما لا نزال نلحظ، على نحو أقوى، كون أوروبا هي الآخر في العلاقة التاريخية التي قامت بينها وبين العالم العربي ـ الإسلامي. وفي وسعنا هنا أن نحدد ما يمكن أن تكون عليه نقطة الانطلاق الجديدة: وعي التطور الذي كان مترابطاً في الماضي والذي اتجه من الآن فصاعداً نحو الانفصال والابتعاد.

محمد أركون: أجل. تلك ملاحظة مهمة جداً من أجل فهم كل ما سوف نقوله لاحقاً. فنحن نعرف مدى ما لحق بعبارات الغرب وأوروبا والإسلام من شحن بمضامين جدالية وبتطلّعات إيديولوجية وبتفسيرات مغرضة وحتى بتصوّرات حاقدة. إن عمل إعادة التصويب والتصحيح والنضال ضد المسبّقات لا يرقى إلى مستوى الخراب الذي تسبّبه يومياً تراكمات الجهل والتوتّرات، وخصوصاً في الفترات المفعمة بالصراعات المفتوحة. ان إسهامات الباحثين و«الخبراء» ليست غير كافية فقط لترجيح الكفّة في وجه الإيديولوجيات المدمّرة، لكنها أيضاً غير ملائمة في الكثير من الحالات، لا بل إنها خطرة بمقدار ما تُقدّم تأييداً لمعلومات خاطئة تحت عناوين مطمئنة وجذابة علمياً. إن كثيراً من أصحاب القرار في مجالات

السياسة والاقتصاد والمجتمع يعترفون، عن سذاجة أو عن صفاقة، بجهلهم دون أن يمنعهم ذلك من مواصلة المشاركة في اتخاذ القرارات وتطبيقها.

هناك الكثير مما ينبغي قوله في موضوع أولئك المثقفين الذين ذكرتهم والذين ساهموا، خلال القرن التاسع عشر، في ما يسمّيه العرب النهضة (التي تترجم بطريقة غير صحيحة إلى الفرنسية بلفظة«renaissance»). إن التاريخ الثقافي والفكري لتلك الفترة الغنية بالإبداع وبمظاهر التجديد ينتظر مستكشفين جُدداً وقادرين على أن يقيسوا، بشكل أفضل، المسافات التي كانت تفصل بين نتاجات الحداثة في السياقات الأوروبية ونتاجاتها من قِبل أكثر الناقلين أو الوسطاء موهبة في السياقات الإسلامية. هنالك أبحاث لا بدّ من إجرائها لقياس وتفسير التراجعات التي تشهدها المجتمعات العربية منذ الهزيمة الكبرى الأولى ـ أي منذ النكبة المشهورة ـ عام ١٩٦٧ (حرب الأيام الستة) التي شكلت نهاية الإيديولوجيا القومية ذات الفرح الطاغي بتوجّهاتها الهجومية، وبداية معركة جديدة رُفِع فيها لواء إسلاموية متزايدة التسييس.

وفي ما يتعلق بالنهضة، لا بدّ من إجراء مراجعات وأن تؤخذ في الحساب معطيات عديدة كانت مهملة حتى الآن: ما هي الكيفية التي جرت بها رؤية وفهم وتفسير مستويات ومهام وآفاق وفتوحات وأشكال نقل الحداثة التي توافرت لأوروبا القرن التاسع عشر إلى الأنساق الإسلامية في تلك الفترة؟ كيف وإلى أية درجة قام النظام الاستعماري

بمنع أو تقطير أو تشجيع نقل هذه المظاهر الحداثية أو تلك إلى هذا الآخر أو ذاك؟ ما هو الدور المحرّك أو العائق أو الرافض الذي اضطلعت به الأُطر الاجتماعية ـ الثقافية والقيّمون على الشأن الديني والقادة السياسيون في المجتمعات التقليدية في رفض أو تقبّل نُتف وأجزاء من الحداثة المقترحة من قبِل وسطاء الحداثة المسلمين؟ كيف قوبلت أولى الروايات والقطع المسرحية واللوحات الفنية والمحاولات البحثية والكتابات الغربية القليلة عن الفكر الإسلامي في الفترة ما بين ١٨٥٠ و١٩٥٠؟ إن من المعلوم بالنسبة إلينا حصول ملاحقات وإدانات ومظاهر رفض، من قبل الأوساط الإسلامية في تلك الفترة، إزاء أعمال أدبية أو تاريخية كانت تطبّق للمرة الأولى طريقة فقه اللغة (philologie) في دراسة النصوص القديمة (تمكن مراجعة أبحاث طه حسين حول الشعر الجاهلي، أو أبحاث محمد خلف الله حول قصص القرآن، أو أبحاث علي عبد الرازق حول مصادر الحكم والسلطة).

ومن الملاحظ، منذ الستينيات والسبعينيات، حصول تباطؤ في البحث التاريخي حول تلك المراجعات الضرورية. ويعود ذلك إلى عدة عوامل لا تزال غير محددة بشكل صحيح. وسيُشار إلى الموقع الهزيل الذي احتلته ولا تزال تحتله العلوم الاجتماعية في مجالي الأبحاث والتعليم، علماً بأن تلك العلوم هي مفاتيح التنمية المتكاملة والمستديمة في مجتمعات يعوقها الشرخ التاريخي المتزايد الاتساع إزاء تحدّيات الحداثة والعولمة. لقد ركزتُ بإصرار في محاضرة ألقيتها أخيراً في مفوّضية بروكسل على

ضرورة أن يطلق الاتحاد الأوروبي سياسة أكثر جرأة في مجال علوم الإنسان والمجتمع المطبّقة في دراسة سائر المجتمعات التي تفعل فيها الظاهرة الإسلامية وبطريقة جدّ ملموسة، اقترحت أن يصار، في مرحلة أولى، إلى إنشاء أربع جامعات كبرى للعلوم الاجتماعية على غرار «بيت علوم الإنسان في باريس» (la Maison des sciences de l'homme à Paris). تلك الجامعات ينبغي إنشاؤها في أماكن استراتيجية مثل الدار البيضاء أو الجزائر أو تونس بالنسبة إلى المغرب، والقاهرة وطهران بالنسبة إلى الشرق الأوسط، وكاراتشي وجاكرتا لتبلغ الإسلام الآسيوي. ومثل هذه السياسة في التعاون الفكري والثقافي يجب أن تترافق وسياسة مماثلة في مجال الهجرة وأن تحرِص بوجه خاص، على مراقبة مدّ المهاجرين والحاجة إلى اليد العاملة. فمن الأمور التي غالباً ما يتم التشديد عليها أن الإهمال الشديد لا يزال قائماً، حتى في اتفاقات الشراكة بين الاتحاد الأوروبي وشركائه في جنوبي المتوسط وشرقيه، عندما يتعلق الأمر بمشكلات التبادل الثقافي، وبالأساس المشترك للنظم التربوية، وبالبحث الأكثر تلاؤماً مع حاجات المجتمعات التي لم تخضع لتحليل كافٍ.

لقد تحدث كثيرون وكتبوا أن ١١ أيلول / سبتمبر قد غيّر طريقة تفسير ماضي المجتمعات ومواجهة مستقبلها على الصعيد العالمي. ويمكنني أن أقول إن ذلك هو بالأحرى أمنية لبعض المفكرين من ذوي الشهامة والاستنارة. لكننا لا نزال ننتظر إسهامات محددة من الحكومات ومؤسّسات الأبحاث والتعليم ومن كبريات المؤسّسات التي تهتمّ برفع

مستوى الثقافة والمعارف ومظاهر الثراء البشري. إنه لمن الصحيح أن الاتحاد الأوروبي ما زال يعاني التجاذبات بين السياديّين، وأسرى عقلية الانكماش والانعزال، وذوي الحنين إلى الاقتصار على اللقاءات الثنائية، من جهة، والكرماء من أصحاب الرؤى على طريقة أوائل المؤسّسين، من جهة ثانية. وفي هذا المنحى حدّدتُ شروط إمكانية عملية استصلاح فكري وروحي وثقافي للمجال المتوسطي. ويسمح مثال السورة الثامنة عشرة (سورة الكهف) في القرآن بتقديم تصوّر يجسّد هذه اليوتوبيا.

فالواقع أنها تجمع ثلاث قصص كبرى ذاعت إلى حد بعيد في المجال المتوسطي ووراء حدود هذا المجال قبل القرآن وبعده: قصّة النائمين السبعة في إفسوس التي عمل عليها لويس ماسينيون (Louis Massignon)، وأسطورة جلجامش، وقصة الإسكندر الشهيرة. ويشكّل هذا الجمع ما سمّيته «الأساس الإناسي (الأنتروبولوجي) للذاكرات الجمعية المتوسطية»، وهي الذاكرات التي جرى تنشيطها وطبعها بطابع القداسة من خلال تكرار الارتقاء بها في النصوص الدينية الكبرى. إن علم الإناسة التاريخي يسمح لنا بأن نفتح آفاقاً جديدة أمام تفسير هذه القصص إذا ما تعلّمنا قراءتها عبر الرؤية التي اختطها كلود ليفي ستروس (Claude Lévy-Strauss) في تعريفه الثري والآسر للأسطورة بأنها «قصر إيديولوجي مبنيّ بحُطام خطاب اجتماعي قديم». والسورة الثامنة عشرة تقدّم مصداقاً رائعاً، من جميع النواحي، لهذا التعريف.

جوزيف مايلا: إن الدعوة إلى إعادة اكتشاف أساس ثقافي مشترك

وذاكرة جمعية عابرة للأديان تسمح فعلاً بإعادة تبيان التواصلية بين أوروبا والضفة الأخرى للمتوسط. ففيما يتجاوز التعارضات الجامدة التي غالباً ما ننغلق على أنفسنا في داخلها، تشّكل المنطقة، بالنظر إلى كونكم قد استشهدتم بليفي ستروس، مجالاً لـ«التبادل المعمّم» الذي قام بين الإسلام والغرب المسيحي. لقد جاء الفتح العربي ليبسط حيّزاً امتدّ، منذ القرن الثامن، من قرطبة إلى بغداد. ووفقاً لهذا التصوّر لم تكن مجالات الفكر محدودة بحدود الدول. والتذكير بذلك يعني القول بأن ترسيمةً تلك الفترة لم تكن ترسيمةً لتعارضٍ بين مجالين يمثلان أفكاراً بلغت من الاختلاف حدّاً كان من شأنه أن يسمح بالحديث عن الشرق والغرب ككيانين متمايزين يتجسّدان في رُقع جغرافية مقفلة ومحدودة. فالتربة الفكرية كانت حينئذٍ تربة بناء متصل يتصل فيه الفكر بالفكر. والفترة التي ابتدأت مع الخلافة العبّاسية (٧٥١-١٢٥٨) كانت فترة تدامج فكري كبير. فقد أوجد المسلمون لاهوتاً خاصاً بهم هو علم الكلام (théologie) بالنظر إلى المواجهة بينهم وبين التيولوجيا التي تكوّنت في كل من اليهودية والنصرانية

ذاك زمن علم الكلام، أي زمن تلك التيولوجيا التي نمت مع المعتزلة [١٠] بمعنى العمل على تأسيس معقلن للإيمان رافقته المسلّمة القائلة بخلق القرآن. لكنه أيضاً زمن الفلسفة التي تم التفكير فيها وبناؤها على خطى الفكر اليوناني. وما يبدو مثيراً للانتباه في تلك الفترة هو أن حركة الأفكار

(١٠) المعتزلة: مذهب كلامي ظهر في القرن السابع ودعا إلى تفسير مفتوح وعقلي للنص القرآني.

قد تطورت وفقاً لزمنية خاصة تحددت من خلال العودة [إلى الفكر اليوناني] وإعادة نشره. فقد اكتشف المسلمون فكر اليونانيين لأنفسهم ثم ترجموه وشرحوه ونشّطوه وكانوا في أساس نقله إلى الجامعات الأوروبية في القرون الوسطى. ولكن ذلك لم يكن مجرد عملية نقل، بل كان أيضاً تركيباً وإنتاجاً. فعلى سبيل المثال، أطلق ابن رشد إشكالية العلاقة بين الإيمان والعقل، ونحن نعلم كل الإمكانيات التي فجّرها ذلك بالنسبة إلى فكر توما الأكويني. ولم يكن اليهود والنصارى مقصرين في هذا المجال. فقد شاركوا في مجهود الترجمة والنقاشات والإنتاج الفكري والحجاجي (polémique) اللاهوتي في تلك الفترة. كما نعلم أن معظم نصوص ابن رشد المكتوبة بالعربية لم يُكتب لها البقاء إلا من خلال الترجمات العبرانية. وعلى ذلك يكون هناك نوع من التفاهم بين أنظمة فكرية متجذّرة في تُربة فكرية متماثلة تغذّت على النقل وإعادة النظر في المنقول.

وقد جاء ذلك العمل كفكر هو عبارة عن جملة تغيّرات ولكن حول موضوع واحد، أو أيضاً كفكر أوجد لنفسه، ومن خلال تطوره، حقلاً أنتجته تفاعلات متواصلة وانتهى إلى إنتاج تربة مشتركة. ويبدو ذلك واضحاً من خلال الاندراج الفلسفي للفكر العربي - الإسلامي في حقل الفكر اليوناني، وهو الاندراج الذي ينبغي دون شك أن نذكّر به أولئك الذين يحبسون التفكير الإسلامي حول السياسة في إطار بعض المقتطفات القرآنية التي لا وجود فيها لغير آيات الجهاد. فخلال قرون، نظرت الفلسفة الإسلامية إلى السياسة تبعاً لمعطيات الإسهام اليوناني. وقد بقي

الفارابي وابن سينا ضمن إطار النظرة اليونانية إلى السياسة (polis) بُبعدها الأخلاقي وببحثها عن الحياة السعيدة. وما قلتموه عن وحدة التراث الفكري يُظهر ضرورة الاعتراف بوجود التواصل حيث نميل إلى عدم رؤية شيء غير التعارضات والأفكار المتمايزة. وفي لحظة معيّنة انقطعت سلسلة التراث، وكانت الحداثة هي المناسبة التي حدث فيها ذلك الانقطاع وذلك التباعد الذي جاء على شكل نسيان للأصول المشتركة، واعوجاج في النظرة، وانقسامات حتى الغرابة لتجربة فكرية ولفهم طالما كان مشتركاً للعالم.

محمد أركون: الحديث عن مجال جغرافي - تاريخي وجغرافي - ثقافي متوسطي مشترك بين أوروبا والعالم العربي - التركي - الإسلامي يفتح أمام الفكر والعمل آفاقاً رحبة للمعنى ولبرامج غنية لإعادة قراءة للثقافات والتقاليد الفكرية التي انفصل بعضها عن بعض بفعل قرون من الصراع من أجل الهيمنة، ومن التسابق من أجل الاستحواذ على الثروات، ومن أعمال الاستئصال المتبادل بين الطوائف أو الجماعات الحاملة لخيرات الخلاص.

إن الكلمتين المتقابلتين «إسلام» و«غرب» تواصلان حمل الموروثات الخبيثة لذلك التاريخ الذي لا يُكتب حتى الآن وفق مناهج وتساؤلات إنثروبولوجية (anthropologie) الماضي وعلم آثار (archéologie) الحياة اليومية التي يمكنها أن تعيد أساسها المشترك إلى المجتمعات التي فصلت بعضها عن بعض تمثلاتٌ ومعتقدات متخيّلة. وبهذا الصدد، هناك الكثير مما يمكن قوله عن اللجوء إلى التاريخ في الصراعات بين الإسلام

والمسيحية، ثم بين الإسلام والغرب، منذ القرون الوسطى وحتى أيامنا هذه. وإننا لنجد في تاريخ الحروب الصليبية (١٩٣٤-١٩٣٦) لكاتبه رينيه غروسيه (René Grousset) تحيّزاً واضحاً في دراسة العلاقات بين الحضارتين. أما بالنسبة إلى الولايات المتحدة، فإن من المعروف أن مكانة التاريخ في ثقافتها تطرح مشكلة فعلية. فبالرجوع إلى تجربتي في العديد من الجامعات الأميركية، لا يعدو التاريخ كونه مادة للاستهلاك الأدبي، حيث لا يُنظر إليه مطلقاً كمعرفة أساسية لتكوين وعي مدني، أو لإغناء الفكر السياسي، أو لفهم عمل الذات على الذات من قِبل الأفراد والأجيال والمجتمعات، على غرار ما حدث في فرنسا في ظل الجمهورية الثالثة مع إنشاء صروح كبرى لذاكرة الوعي القومي.

وقد يكون من المهم مثلاً أن نعرف ما إذا كان مستشارو الرؤساء الأميركيين، والرئيس جورج بوش الابن بوجه خاص، يضمّون في صفوفهم مؤرّخين أكفاءً في الفكر الإسلامي وفي المجتمعات المعنية بحرب الخليج وحرب أفغانستان. لكننا نعرف في المقابل أن الخبراء السياسيين لا يهتمون على الدوام بمعطيات المديَين المتوسط والبعيد اللذين يتكلم عنهما فرناند بروديل (Fernand Braudel). وإنّ من المناسب أن يُصار - كما فعلتُ في الغالب - إلى شجب النواقص التي كثيراً ما تُلحق الضرر بنظرة الخبراء السياسيين الغربيين إلى القضايا الإسلامية، بمن فيهم الفرنسيون، أي المنتمون إلى بلد اتصل بالإسلام عن كثب منذ بونابرت، دون أن نذهب في الزمن إلى أبعد من ذلك.

وفي ما يتعلق بالتاريخ أيضاً، لا أعتقد أن من المفيد أن نذكر هنا التجاوزات الكاشفة عن فرسان الهيكل الجدد من أمثال سيلفيو برلسكوني وأوريانا فالاتشي (Oriana Fallaci). فالنجاح الكاسح الذي حققه كتاب فالاتشي [١١] يقدّم معلومات ثمينة عن الطريقة التي يعمل بها مخيال أوروبا ـ الغرب حول موضوع الإسلام والعرب والمسلمين. على أنّ المسلمين، كما سبق أن قلت، هم في مجال إثارة المخيالات الاجتماعية، مثابرون ومبدعون، إذا جاز لنا القول، كخصومهم الغربيين.

(١١) Oriana Fallaci, La Rage et l'Orgueil, Paris, Plon, 2002.

١١ أيلول/ سبتمبر
في منظور الشرق والغرب

جوزيف مايلا: قمنا حتى الآن بتحديد الإطار الذي يسمح برؤية الخلفية التاريخية والثقافية التي تظهر أمامها عمليات ١١ أيلول / سبتمبر. يبقى علينا أن نحلّل في الخطوة التالية الشكل الذي تمّ من خلاله تلقّي هذه الأحداث في أوروبا وفي العالم العربي، وأن نتفحّص ردّ الفعل الأميركي عليها.

تمّ تلقي ١١ أيلول / سبتمبر بصورتين مختلفتين في كل من الغرب والعالم العربي ـ الإسلامي. والغريب، نظراً إلى تجذّر الحدث في إطار خلاف ذي طابع عنيف، أن المفاجأة التي أحدثها على مستوى الرأي العام العربي ـ الإسلامي قد بدت أقلّ ضخامة مما بدت عليه على مستوى الرأي العام في أي مكان آخر، حتى ولو تمّت مساءلة الحدث بالمقدار نفسه. فالبنسبة إلى العالم العربي والإسلامي جاء الحدث مثقلاً نوعاً ما بالمعنى؛ معنى طرح نفسه منذ اللحظة الأولى أمام وعي يعتبر نفسه، عن حق أو غير حق، وعلى مستوى الواقع اليومي، في حال خصومة وتعارض مع

غـرب مصنوع خيالياً إلى هذا الحدّ أو ذاك. تشهـد على طبيعة هذا الإدراك الفوري والمباشر تعابير الرضى التي استقبلت الحدث هنا وهناك في العالم العربي. ذلك الفرح الماكر والخبيث يكشف، حتى ولو كان محصوراً بقلّة من الناس، عن رؤية إجمالية أعادت وضع الحدث في سياق أوسع. فبعد أن أصبح الحدث قطعة في «البازل» العالمي، جرى تمييزه وتبيّن ملامحه بمقدار ما أظهر جلاء الصورة الكلّية التي تعطيه معناه. أي إن رؤيته بشكل إجمالي ربطته مباشرة بالعنف الإجمالي، المعيش أو المتخيّل [من قِبل العرب والمسلمين]، في حين أن ردّ الفعل الأوروبي أو الأميركي تمثل بفصله ومساءلته لذاته عبر الاستفهام عن نوع العمل الذي يردّ عليه أو عن الرسالة التي يُفترض به أن ينقلها. فقد فُهم ١١ أيلول / سبتمبر في السياق العربي ـ الإسلامي كحدث يندرج في حقبة طويلة من تاريخ قائم على التعارض المستمر والمراد استمراره تحديداً.

وبناءً على ذلك، فإن الضربات التي تعرّضت لها مانهاتِنْ والبنتاغون قد تجلببت بمعنى يشوبه وجلٌ مبهم. أما أصل تلك الضربات، فقد ارتبط بشكل شبه طبيعي بتوتّر حالة العنف السياسي الظاهر عياناً أو العنف الثقافي المحتقن والمميّز للعلاقات بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط.

ويبدو لي أن الحدث قد استُقبل في الولايات المتحدة بشيء من الارتباك في البداية. فقد جاء كخرق لبديهية الحسّ العام الذي كان يعتبر أن هناك العديد من الأعداء المكنين، ولكن من دون أن يرى، في الواقع، وجود أي دافع يضعه في حالة عداوة مع أي طرف بوجه خاص. من هنا

جاء ذلك التردد خلال التساؤل عن الجهة الفاعلة وعن معنى الحدث، الأمر الذي يظهر أن لا شيء كان واضحاً في البداية وأنّ كل شيء كان يبدو غامضاً.

إن درجة الاختلاف في رؤية الحدث تكشف في نظري، بشكل أو بآخر، عن حالة مسألة العلاقات بين الغرب والعالم العربي ـ الإسلامي. فالصدمة لا تزال حاضرة بالنسبة إلى هذا العالم، حيث إن وضعه لنفسه في مقابل الغرب مُفعم دائماً بالمعنى، إضافة إلى كونه يطرح مشكلة أكيدة. إذ يكاد يكون من الممكن أن نتحدث عن استبطان للتبعية، لكن هذه التبعية متخيّلة بشكل كامل. فالغرب ما زال يثير المخاوف في وعي الشعوب التي سبق لها أن كانت تحت سيطرته. لكن الغرب نفسه لم يعد يدرك هذا الماضي سواء أكان يمرّ بالأرباح والخسائر المتحصّلة عبر التطور التاريخي، أو كان ينظر إليه كصفحة مخجلة من شأنها أن تكون موضوعاً لبحث تاريخي أو حتى موضوعاً للتوبة.

إنّ الغرب الأميركي والأوروبي لم يعد يتوصل إلى رؤية استمرار علاقة التبعية وتداعياتها التي لا تزال حاضرة في واقع الآخرين، ولا إلى الشعور بالقلق تجاه ذلك. وإنني لأذكر جورج دابليو بوش عندما تساءل موجّهاً كلامه إلى جمهرة المؤمنين في كاتدرائية واشنطن، وأظنه قال ذلك صادقاً: «كيف أمكن لمثل هذا الأمر أن يحدث لنا، لنا نحن، ونحن شعب مسالم؟». وإني لأذكر أيضاً أن الجواب عن هذا التساؤل لم يلبث أن جاء على لسان بوش نفسه حيث قال في جلسة حضرها جميع أعضاء

الكونغرس في العشرين من أيلول / سبتمبر: «إنهم يكرهوننا. إنهم يكرهون حرياتنا: حريتنا الدينية، وحريتنا في التعبير، وحقنا في التصويت والتجمع والتعبير عن خلافاتنا... هؤلاء الإرهابيون يريدون ضرب نمط عيشنا». ثم جاء الرد العسكري ليحمل، في مرحلة أولى، اسم «الحرية غير المحدودة»...

وفي لعبة النظرات المتبادلة هذه التي تتجه نحو المواجهة، تظل العلاقة بين الإسلام والغرب علاقة غير متكافئة. فبالنسبة إلى الإسلام والعرب ـ كما بالنسبة إلى شعوب أخرى ـ يظل الغرب قُطباً رمزياً أساسياً في تحديد الذات. لكن الإسلاميين الذين يرفضون هذه القُطبية التي نشأت عن علاقات عبر التاريخ يؤكدونها بوجه خاص من خلال رفضها عن طريق العنف. أما الغرب فإنه لم يعد يعيش في حالة من التبعية الرمزية أو المادّية: فالإسلام، شأنه شأن بقية الثقافات، لم يعد يشكّل بالنسبة إليه قُطبية أساسية. والغرب الذي يحتل الآن موقع الذروة في العالم يمكن تحديده بكونه الحضارة القادرة على الاستغناء عن الحضارات الأخرى. لكن الخطورة تكمن هنا بالذات: خطورة الاكتفاء الذاتي الرمزي الذي يمكنه أن يدفع الغرب إلى النظر إلى الآخر لا كمُكمل لهويته بل كتهديد محتمل.

والواقع أن العولمة تكتفي، بشكل مخالف للمنطق، بهذا الاكتفاء الذاتي بمقدار ما تؤكد على ما هو قائم وعلى امتلاك الغرب للحصة الأوفى مما هو قائم. وقد رحب منظرو «نهاية التاريخ» بالعولمة بما هي ظهور

لعالم معقَّم ومطهَّر من أشباحه الإيديولوجية، وأقوى من أن يقضّ مضجعه أي شبح. كما رأوا فيها عامل تفتيت للنتوءات التاريخية التي من شأنها أن تُغَيِّب عن الذاكرة، خلال فترة تطول أو تقصر، جميع المواجهات والاختلافات. وعلى ذلك وصفوها كقطيعة جذرية مع «الأمس الخالد»، كانتصار لحاضر لا لزوم فيه للماضي وكل شيء فيه يجب أن يسير، فوراً وبشكل مثالي، في فضاء مفتوح، وأن يتشكل على أرضية عذراء لم يسبق أن وطئتها قدمٌ ولم يترك فوقها التاريخ أي أثر. هذه الرؤية إلى عالم يتساوى فيه كل شيء تغطي بصعوبة أشكالَ اللامساواة والمقاومة والتبعية. فالعولمةُ تدمجُ بقدر ما تفصل وتلغي وتستبعد. أما العلاقات الدولية فتظل قائمةً على حجم القوة، والدفاع عن الهويّات، وقدرة أشكال التمثيل. وهنا يأتي ١١ أيلول / سبتمبر كعودة للتاريخ، أو بالأحرى كاستمرار للتاريخ.

محمد أركون: تماماً، ثم إن هذا الحدث يندرج ضمن تتابع زمني للأحداث، ضمن سلسلة متتابعة من المواقف التاريخية التي تزايدت مع كل منها تعقيدات الخلافات واتسعت في كل منها جراحات الذاكرات الجمعية، وتفاقمت مشاعر المقت عند الأمم تجاه هيمنة القوى التي تعتبر نفسها، في كتابتها لتاريخها وفي خطاباتها السياسية، ضامنة للحضارة الكونية ولحقوق الإنسان ولـ«حرية اللامحدودة». يكون هناك حدث عندما تتطلب قراءته عمليتين متفاعلتين: رجوعاً نحو الماضي لإعادة رسم حركة نشوئه وتطوّره، من جهة، واستباراً في الحاضر لدعواته لمستقبل

جديد، من جهة ثانية. لكنني لا أجد هذا الهاجس المزدوج في أي من النصوص التي تيسّر لي أمر قراءتها حتى الآن. فإما أن تنغلق هذه النصوص داخل اختلاف الآراء حول هذا التصريح أو تلك المبادرة أو ذلك القرار السياسي، أو داخل المواجهات المجردة حول دور القرآن، أو حول طبقات الحضارات، أو حول ما إذا كان الإسلام متسامحاً أم غير متسامح، إلخ؛ وإما أن تنكمش على تصاعد الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني وعجز الجهات الدولية عن تعزيز التوجهات نحو حلول عادلة من شأنها أن تندرج تاريخياً كخطوات نحو حياة عالمية أكثر سلماً.

ما الذي يشهده عالم اليوم بعد عام على ١١ أيلول / سبتمبر؟ عمليات تسطيح إيديولوجي، وتبسيط سياسي، وتنحية للأبعاد الأكثر ثراءً بالدروس، والأكثر تلاؤماً مع الحاجة إلى يقظة وعي مدني عالمي، والأكثر تشبعاً بالأمل لكل هذه الشعوب الرازحة تحت أثقال اليأس. فمن الجانب العربي - الإسلامي، بادر الأمين العام للجامعة العربية إلى جمع العديد من المثقفين والباحثين والصحافيين في القاهرة، في ٢٦ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠١، للتداول في الحدث والتفكير في تداعياته والردود المتوقعة من قِبل الشعوب والقادة. تلك المبادرة للجامعة العربية هي حدث بحدّ ذاتها لأنها الأولى من نوعها منذ تأسيس الجامعة. لكن النقاش المأمول حول النقد الذاتي الضروري لجميع الفعاليات لجهة الاستخدام الأدواتي للإسلام، إن من قِبل الدول أو من قبل حركات المعارضة الإسلامية، لم يكن موجوداً بالفعل، لا خلال الاجتماع ولا في مختلف الكتابات التي

نُشرت حول الموضوع منذ ذلك الحين. صحيح أن المنحى المأساوي للمشكلة الفلسطينية يجرح الرأي العام العربي في العمق إلى درجة لا يمكن معها إلا أن تستمر محاولات النقد الذاتي، كما في السابق، في إثارة أشكال الرفض ذاتها وأشكال الاهتياج ذاتها وأشكال مشاعر السخرية ذاتها. فإسرائيل وفلسطين تعيشان في دوّامة من العنف، وآفاق السلام والمصالحة مظلمة وبعيدة إلى درجة تجعل ـ بالنسبة إلى الجانب العربي ـ من التعامل الكامل مع ١١ أيلول / سبتمبر، بذهنية السعي إلى إيقاظ وعي مدني عالمي، نوعاً من البطولة المستحيلة فكرياً وثقافياً وروحياً وأخلاقياً.

فالواقع أن المفكرين الأكثر حرصاً على الرؤية الشمولية والموضوعية يعرفون أن من غير الممكن لهم أن يستمروا في إلقاء الظلال على السؤال الذي طرحه برنار لويس: What Went Wrong? (ما الذي حدث؟)[١٢]. ما الذي حصل بكل هذا القدر من السوء في تاريخ الإسلام؟ وتحديداً في تاريخ الإسلام العربي، ليس فقط منذ عام ١٩٤٥، بل قبل ذلك بعيداً في التاريخ. السؤال الذي يطرحه برنار لويس (Bernard Lewis) هو من اختصاص المؤرّخين الذين انتقلوا إلى العمل وفق المتطلبات المنهجية والإبستومولوجية للتاريخ الجديد. ولكن لويس، بالنظر إلى انتمائه منذ البداية إلى مدرسة الكتابة الحدثية الخطية (linéaire) للتاريخ، يقترح

(١٢) B. Lewis, What Went Wrong? Western impact and Middle Eastern Response, Oxford University Press, 2002. Traduction française: Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité, Paris, Gallimard, Le Débat, 2002.

إجابات مبتورة ترتكز على وقائع وتقاطعات للواقع يختارها بشكل اعتباطي ودون النظر إليها بشكل كاف من خلال نسقيتها إن على مستوى التحليل الأنتروبولوجي، أو على مستوى التدليل النفسي - الاجتماعي - الألسني، أو على مستوى النقد الفكري.

وأريد هنا أن أتوقف بوجه خاص عند هذه المداخلة لأن صداقة قديمة تربطني بصاحبها. ففي نقاش عام حول كتابه جرى في مكتبة الكونغرس في ٧ مايو / أيار ٢٠٠٢، أطلقتُ عليه لقب «المفتي الأكبر» للغرب في مجال القضايا الإسلامية، وذلك بسبب موقفه الفكري ووظائفه التي يشغلها، مستشاراً، منذ فترة طويلة، ولكونه يأخذ الكلام ويتكلم بألمعية ليقول ما ينبغي الخلوص إليه، في التحليل الأخير، حول قضية [سلمان رشدي] والحجاب وحرب الخليج و١١ أيلول / سبتمبر. لكنه يسمح لنفسه في What Went Wrong? باقتراف أشكال من الشطط السياسي حول أحداث الساعة قبل ومنذ ١١ أيلول / سبتمبر، بشكل ينبغي أن تجلّ عنه وظيفته المزدوجة كمؤرّخ وكـ«مُفتٍ أكبر». ذلك أن المفتي يُقيل نفسه بمجرد أن يخلّ بمقتضيات قول الحقيقة وتقديم المعلومات الكاملة والدقة الإجرائية في التدليل وفي صياغة الإجابة المقترحة عن المسائل المطروحة عليه [١٣].

---

(١٣) من أجل إدراك المغزى المعرفي لهذا النقد الموجه إلى برنار لويس، أدعو القارئ إلى المقارنة بين المقاربة الأبستمية والابستمولوجية في What Went Wrong? وبين المقاربة ذاتها في Unthought in Contemporary Islamic Thought، حول موضوع المهمة الأساسية التي تهمنا هنا، أي حول النظر في ١١ أيلول / سبتمبر.

إن الإصرار مطلوب على ضرورة إدراك ضخامة وشذوذ الكارثة التاريخية وخصوصاً الفضيحة الفكرية والروحية التي يمثّلها ١١ أيلول / سبتمبر بالنسبة إلى جميع الضمائر الجريحة، وإلى الشرف البشري المهدور، والنفوس المعذّبة، والشعوب التي لم يبقَ منها غير الحطام. من الناحية الكمّية، تمثّل هذه الكائنات الصامتة والمقموعة والمستعبدة والمحرومة الأكثرية في هذا العالم. ولذلك يبدو لي من المشكوك فيه أن الحرب ضد الإرهاب، بالطريقة المعتمدة بها، ستضمن غداً لهذه البشرية ولوجَها إلى شرف العيش واقفة على قدميها على غرار تلك البشرية الأخرى التي تنظر إلى نفسها على أنها تجسيد الحريات والعدالة في العالم. إن من البديهي أن الآمال التي غذّاها، ولكن دون أن يفصلها، ١١ أيلول / سبتمبر في البشرية التي تنتظر أن يأخذ أحد بيدها، لا يمكنها أن تحصل على إجابات ملائمة إلا إذا أمكن لهذه البشرية التي تعلن نفسها قادرة على القيام بأعباء الإمساك بدفّة العولمة الزاحفة، أن تتوصّل، من خلال الوقائع، إلى تصحيح استخدامها للقوة ولسياسة الأمر الواقع الملموس، عبر الدعم الصريح للجهود المبذولة من أجل إعادة تحديد الصلاحيات والقدرات التنفيذية لهيئات دولية تولّدت من الحرب العالمية الثانية، كالأمم المتحدة والأونيسكو.

من الملحّ أن نعيد التفكير معاً، عن طريق توسعة ديموقراطية لفضاءات التفاوض في المجتمعات المدنية، حول الشروط الملموسة لإدارة العالم. وبدون فتح وتنشيط هذه الفضاءات الجديدة ـ وهو الأمر الذي يتطلب ثورات سياسية في البلدان الخاضعة لنُظم عفّى عليها الزمن ـ فإن ١١ أيلول /

سبتمبر لن يكون حدثاً بارزاً في التاريخ الماضي ولا «ولادة» لنموذج جديد لإعادة انتشار الوجود البشري بالشكل الذي تسمح باستشفافه الفتوحات الكبرى في مجال معرفة الكائن الحي ووظائف الفكر البشري.

ولكي نبقى على مستوى الملموس، من الممكن مثلاً أن نطرح تساؤلات من نوع: ما الذي يمكننا أن نأمله وأن نفعله كمواطنين في هذا العالم وانطلاقاً من انتماءاتنا المحلية والقومية والثقافية على مشارف حقبة ٢٠١٠ ـ ٢٠٢٠؟ ما هي الصدمة التي يحدثها وينبغي أن يحدثها بشكل مشروعي، ذلك الأفق القريب جداً والذي بات حاضراً جداً في حياتنا اليومية، على مستوى أفكارنا ومشاريعنا وخياراتنا الفلسفية ومتطلباتنا ذات الصلة بالحكم والوجود؟

إن وعياً مدنياً عالمياً هو يقيناً في طور الولادة. لكن هذا الوعي مقتصر إلى حدّ بعيد على بعض الأنساق الديموقراطية، كما أنه على قدرٍ من الهشاشة والتجزّؤ والنقص في الانتشار إلى حدّ لا يستطيع معه أن يفرض مراجعات جذرية للعمل السياسي، وللقانون الدولي، ولنظم الإنتاج والتبادل، وللحدود السياسية المتوارثة عن الأنظمة الاستعمارية، ولتصورات عن العالم وبُنى ذهنية تنشّطها عودة هجومية للأديان التي لم يتم التفكير بعد في دورها التاريخي وتأثيراتها على حياة البشر. فباستثناء المسيحية الغربية، نجد أن هذه الأديان، ومنها الإسلام تحديداً هي، بدرجات متفاوتة، مخطوفة أو مُفرَغة من أصدائها الروحية لتُستخدم كأدوات لإضفاء الشرعية على أنظمة كيفية، وحركات معارضة سياسية

تحميها ـ حتى ١١ أيلول / سبتمبر ـ بشكل صارخ أو تديرها بشكل وقح القوى ذاتها التي اكتشفت فجأة قدرتها على الأذى. وفي هذا المقام، لا ننسى اليهودية المنخرطة بقوة في الصراع، عبر وسائل معروفة، من أجل استعادة الأرض التي وعد بها الله شعبه المختار.

أديان غير مفكر فيها بعد... لكن لا يكفي اليوم أن يُعاد التفكير في هذا الدين أو ذاك لوضعه في حالة انسجام مع حركة الأفكار والمعارف والمؤسسات والتطور السريع حتى لمفهوم الشخص البشري؟ نحن غالباً ما نسمع كلاماً يقول بأن الإسلام يحتاج إلى لاهوتيين [علماء كلام] ثوريين وليس فقط إلى إصلاحيين حذرين لا يُقدمون مطلقاً على المساس بالمسلّمات العقائدية التي وضعت بمعزل عن أية محاولة لإعادة الفحص منذ القرن الثالث عشر على الأقل. إن مثل هذا العمل الاستدراكي لن ينقذ الأديان من التفكك الفكري والروحي والأخلاقي الذي يمسّ، بالإضافة إلى نظم الاعتقاد أو عدم الاعتقاد في هذه الأديان وطقوسها وأشكال نظرها إلى العالم وإلى الإنسان... يمسّ حتى الأُسس التي تقوم عليها هذه الأديان. إن المهمة الملحّة التي تطرح نفسها للمرة الأولى في تاريخ الأديان تكمن في الفحص الفكري للواقعة الدينية التي تتوقف عليها بناءات ووظائف الأديان المنظور إليها كلاًّ على حِدة. ومن هذا المنظور، لا يكون الإسلام هو الدين الوحيد الذي يهدده تسارع تاريخ المعارف البشرية. إلا أن من الصحيح، بالنظر إلى عدد الشعوب والثقافات التي عملت فيها الواقعة الإسلامية تاريخياً، ومع الأخذ بعين الاعتبار لتراجعات المجال العقلي والعلمي للفكر الإسلامي، أن الضرورة

أكثر إلحاحاً بالنسبة إلى الإسلام لأن يتأمّل كاملَ تاريخه وأسسه المقدَّسة (بفتح الدال) والمقدِّسة (بكسرها) [١٤].

جوزيف مايلا: علينا أن نعود إلى مشكلة التطور الداخلي للمجتمعات العربية الإسلامية منذ عام ١٩٤٥. لكنني أودّ قبل ذلك أن أُسرع لتناول اثنتين من وجهات النظر التي تقدّمتم بها. الأولى تتعلق ببناء الخصم من قبل إيديولوجيات الإسلام المكافح والحركاتي بغرض صرف الأنظار عن الأعداء الحقيقيين. إذ يبدو لي أن الإسلام الحركاتي قد نجح في الجمع بين مسألتين: مسألة مألوفة عند إيديولوجيي التعبئة الوطنية قوامها توجيه الاتهام إلى الهيمنة الغربية بالمسؤولية عن إخفاقات مجتمعات العالم الثالث. والمسألة الثانية، وهي مألوفة أيضاً في المجتمعات المذكورة، وقِوامها تحميل تبِعات ضياع المجتمعات الإسلامية وتشويه «أصالتها» لقادة مسلمين «نسوا» قِيَمهم الخاصة. ويبدو لي أن الإسلام الحركاتي يستمد قوته الخاصة وتأثيره على العقليات، أولاً، من هذا التوجه الذي يتابع الخطاب العالم ـ ثالثي الذي كانت تستخدمه النُّخب الاستقلالية - وهو الخطاب الذي تحوّل إلى مجرّد إنشائيات عند ورثة تلك النخب، وثانياً، من الجهوزية التامة لصياغة الاحتجاج الاجتماعي في قوالب الخطاب الديني. ولا تُستخدم المرجعية إلى الدين كمجرد منشّط خلاصيّ لعمل يُفضي بالمؤمن إلى الجنّة، وفقاً لما يميل

(١٤) انظر:
M. Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought, London, Saqi Books, 2002.
مصدر سابق.

كثيرون إلى الاعتقاد به عندما يُصوّرون، بالكثير من التبسيط، الثواب الذي ينتظر المجاهدين في العالم الآخر. لكنها تدلّل أيضاً على استحالة الفصل بين النظام السياسي والنظام الديني في ذهن الحركات المتشدّدة. فالفضيلة والتشدّد الأخلاقي يرافقان الجهود التي تبذل من أجل إقامة نظام سياسي مطابق للإسلام. وهنا نجد أنفسنا أمام يوتوبيا خطرة هي في الوقت نفسه قراءة للنصوص المقدسة بقدر ما هي عملية بناء إيديولوجي يستمد مبرراته من الوقائع السياسية في الفترة الراهنة.

أما ملاحظتكم الأخرى حول إمكانية إقامة نظام عادل من خلال الحرب على الإرهاب، فهي تدفعني إلى تقديم ردٍّ سلبي بالتأكيد. فما تنبغي ملاحظته أن الولايات المتحدة قادت، بالمشاركة مع دول أوروبية، حملات عسكرية واسعة النطاق تحت شعارات إقامة نظام دولي جديد، في حالة حرب الخليج، أو مساعدة السكان والإصلاح السلمي لشؤون البلقان، أو إعادة الشرعية في هايتي، أو حماية السكان في كردستان العراق. كما وعدت الولايات المتحدة بأنها ستعيد تشكيل العراق ديموقراطياً في ظل عملية تقودها القوات الدولية وتضع الدولة المارقة بشكل نهائي في حالة العجز عن إلحاق الأذى. أما في الحالة الأفغانية، فقد كان هدف العملية العسكرية هو، في النهاية، إقامة نظام ديموقراطي في كابول؛ هدف طموح ومحمود حتى وإن بدا أن هذا المشروع قد ينقل من حكم طالبان إلى انتصار الديموقراطية هذا النمط الحضاري العصري القادم مع قوافل التجهيزات العسكرية الأميركية! الديموقراطية هي أفضل

وسيلة لتحجيم العنف. ومع ذلك، فإن مأسستها التجريبية تحت الوصاية من شأنها أن تحتفظ لبعض الوقت بآثار جروح ولادتها. وعلى هذا، اقترنت جميع عمليات التدخل العسكري بتطلعات سياسية تجاوزت أهدافها أحياناً الطابع المحدود لهذه العمليات. فالهوّة الفاصلة بين الطابع المتجاوز تاريخياً للتدخل والطابع المحدد للظرف التاريخي لا تنسجم مع سياسة المقاصد الكبرى. ولن أستخدم هنا حجة «الكيل بمكيالين» لكي أُعطي أهمية لتفعيل الحافز الأولي للعمل، لأن كل تدخّل إنما يندرج بالضرورة في إطار موازين قوى محددة، ولأن التشنيع على تدخل مرغوب فيه بحجة أن أسباباً أخرى قد أُهملَت وحالات أخرى قد تم التغاضي عنها لا يبدو لي مانعاً لضرورة التدخل السريع.

أما ما يمكن أن نتخذ إزاءه موقفاً أكثر نقدية فهو كون المقاصد الكبرى لا يمكنها أن تحافظ على بقائها بسهولةٍ بعد التدخلات العسكرية ما لم تُستكمل بإصلاح للنظام الدولي. غير أنني لا أعتقد بأن الصفاقة تسوّغ اللجوء إلى المبادئ الكبرى ومشاريع العدالة والحرية التي تعطي مشروعية لتدخلات ضرورية. فأنا أعتقد أن عدم المواءمة بين الوسائل والغايات هو ما يبعث على الاعتقاد بأن إزاحة خطر أو تحرير بلد أو محاكمة طاغية أو تأمين الحماية لأقلّيات مهددة يعني تبرئة الذمّة إزاء النظام الدولي. فالحقيقة أن تقويم اعوجاجٍ ما لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه إقامة مجتمع دولي عادل. العمل الحقيقي هو في مكان آخر، إنه حيث ينبغي تعزيز مكافحة الفقر ورفع مستوى قدرات الأمم المتحدة والعمل من أجل مأسسة

العدالة الجنائية الدولية. كلُّ هذه النقاط هي ما يمكن وما ينبغي بصدده أن نكون نقديين جداً تجاه البلدان الأكثر نفوذاً في الأسرة الدولية، وخصوصاً تجاه الولايات المتحدة، التي لا تتعامل مع النظام الدولي إلا بالوسائل العسكرية متنكرة ـ بعدم طرح إصلاحات على المدى البعيد ـ لما تقوم به من ممارسات على المدى القريب. كل شيء يجري كما لو أنها تتصدى للأمور الأكثر إلحاحاً دون أن تنتبه إلى واقع أن العنف البنيوي هو أفضل خميرة لنمو صراعات تستدعي تدخلات مستقبلية.

أما بخصوص التدخل في أفغانستان، فإن هذه الحالة تبدو لي حالة نوعية. إذ للمرة الأولى تلتقي في التدخلات التي قادتها الولايات المتحدة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، المصلحة القومية ـ وهي مفهوم غائم بوجه عام ـ بالأمن الدولي ـ وهو مفهوم وسَّعه مجلس الأمن ليشتمل على أعمال إرهابية من مستوى غير شائع وقريب من العدوان. فالمستهدف لم يكن طرفاً ثالثاً كما في السابق بل الولايات المتحدة نفسها. وهذا الوضع أعطى التدخل طابع الدفاع المشروع والرد على هجوم مباشر. والغريب أن الولايات المتحدة لم تعط أولوية لهذا البُعد، بل أعطت الأولوية لشرعنة أكثر اتساعاً هي الدعوة إلى الدفاع عن الحرية في العالم، كما أنها طرحت نفسها مدافعاً عن هذه الحرية. فعملية الحرية اللامحدودة اكتست ثوب الدفاع عن الحرية وسمحت لجورج بوش بأن يقول إن «هذه الحرب ليست حرب أميركا وحدها، وإن رهانها حرية أميركا وحدها. هذه الحرب هي حرب العالم بأسره. إنها حرب الحضارة». هذه اللهجة ليست

بالأمر الجديد لأن فكرة أميركا حاملة الرسالة العالمية هي فكرة دائمة التردد في السياسة الخارجية الأميركية. لم ينسَ أحد تصريح الرئيس ولسون في باريس حيث قال: «على الجميع أن يعرفوا أن أميركا تضع حقوق الإنسان فوق جميع الحقوق، وأن عَلَمَها ليس علم أميركا وحدها بل علم البشرية جمعاء» [١٥]. علم أميركا هو علم البشرية... أميركا هي ـ وهذا أمر يعززه الشعور الوطني الأميركي ـ «أمة أخلاقية» و«أمة كونية»، وعَلَمُها شعار كوني جامع...

وبالذهنية ذاتها، جاءت «رسالة» المثقفين الأميركيين حول الحرب العادلة [١٦] لتشكلَ دعماً نقدياً للحرب التي أعلنها الرئيس بوش، ولتركزَ على الطابع الكوني للتدخل في أفغانستان. وقد قال موقعو الرسالة إن أميركا قد دافعت عن حرية الجميع في كل مكان عندما دافعت عن حرية الشعب الأفغاني. وللإنصاف، تنبغي الإشارة أيضاً إلى أن هؤلاء الموقّعين قد اعترفوا بأخطاء بلدهم وبغطرسته وأحياناً، بـ«عدم وفائه لمُثُله العليا». ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل عما يمكن أن يُسمّى العقلنة الما ـ بعدية لوطنية ذات توجّه كوني. كما تنبغي أيضاً مساءلة هذه المقابلة بين الحق والقوة التي تدعم التدخل العسكري بقضية سياسية وأخلاقية، كما لو أن خدمة هذه القضية أو الدفاع عنها لا يتمّان بشكل أفضل إلا عن طريق اللجوء إلى السلاح. غير أن ما نوجه إليه الاتهام ليس المقصد العام الذي يمكن

(١٥) على الجميع أن يعرفوا أن أميركا تضع حقوق الإنسان فوق جميع الحقوق وأن علمها ليس علم أميركا فحسب بل علم الإنسانية جمعاء.
(١٦) الترجمة الفرنسية في: Le Monde du 15 février 2002.

أن يخدمه التدخل العسكري، بل إن ما يطرح المشكلة هو الطابع الأحادي في اتخاذ قرار التدخل. وقد وجد هذا الاتجاه نحو الأحادية تعبيراً عن نفسه بعد حرب أفغانستان، حتى مع تمريره من خلال الهيئات الدولية التي تهيمن عليها «القوة الكبرى الضخمة»، في «احتكار القرار» من قبل العقيدة الأمنية الأميركية حول محور الشر: فهذه العقيدة تقرر ما هو «خير» وما هو «شر» وتحدد العدو وتضع التشريع حول العمل الذي ينبغي القيام به. إلا أن من غير الممكن منطقياً أن تقرر بمفردها، وبكل راحة ضمير، أن الخيار المعتمد هو، في جميع الأحوال، لمصلحة الجميع. فالعالمية الأحادية الجانب هي عالمية كاذبة وتناقض في المصطلحات. وما ينبغي العمل من أجله هو بناء وعي عالمي جديد ومتيقظ بشكل كاف إزاء المشكلات الدولية، وإقامة نظام تضامني للأمن الدولي. وإلا فإن الأحادية والحملات الشاملة لنشر الحضارة واللجوء إلى القوة ستستمر بالتعايش المبهم والمتفجر.

محمد أركون: كنت في واشنطن عندما نُشرت «رسالة» أميركا، عندما نُشر بيان أولئك المثقفين المرموقين. إن وضع نظام من الحجج الفلسفية اللائيكية بهدف طرح القِيَم التي ينبغي أن تُعلَنَ باسمها حرب عادلة هو من المشاغل النادرة في هذه الأيام. وعلى ما أذكر، ليس هناك أي ذكر للحرب العادلة من قِبل علم الكلام والحقوق ذات الصلة بالجهاد في الإسلام من شأنه أن يسمح، على الأقل، بإطلاق مقارنة بينه وبين نمط العقل الإجرائي الذي يعتمد عليه الموقّعون في الوصول إلى الاستنتاج

الذي وصلوا إليه والذي جاء ليعززَ، على أتم وجه، قرار الرئيس بوش بشن حربٍ غير مضمونة النتائج على الإرهاب والدول المارقة. والواقع أن المقارنة مع الجهاد ليست مجرد تمرين من النوع الذي يُجرى في المدارس. فكُتَّاب «الرسالة» كان يمكنهم أن يفاجأوا باكتشاف أن تفكيرهم ومعاييرهم هي ذات سوابق قروسطية (Médiévaux) في هذا الإسلام الذي أصبح اليوم مستهدفاً من قِبل حرب عادلة وحديثة ولائيكية وواثقة بامتلاك جميع مقوّمات الشرعية المطلوبة في بلد أصبح حاكماً وطرفاً في الصراعات المعاصرة منذ انهيار الخصم الشيوعي والامّحاء المؤسف لأوروبا.

أما من جانب الإسلام، فإن مسألة الحرب العادلة[١٧] هي موضوع يُعاد تنشيطه بين الفَينة والفَينة منذ الحروب الصليبية والفتح الإسباني المضاد [طرد المسلمين من إسبانيا] والصراعات مع الإمبراطورية العثمانية من أجل السيطرة على التجارة في حوض المتوسط. غير أن هذا الموضوع يعالجه في أيامنا علماء الدين لا الباحثون اللائيكيون. وهذه الملاحظة تلقي ضوءاً مهماً على تقسيم الأدوار بين رجال الأكليروس التقليديين حماة الأرثوذكسيات ورجال الدولة والمثقفين الباحثين والأساتذة والكتّاب المطّلعين، إلى هذا الحد أو ذاك، على الفكر اللائيكي ممن لا يغامرون مطلقاً في خوض النقاشات اللاهوتية ـ الفقهية (Théologico-juridiques)، إما

(١٧) الحرب العادلة هي الترجمة الصحيحة لمصطلح «الجهاد». ترجمة مصطلح الجهاد إلى اللغات الأوروبية بمفهوم «الحرب المقدسة» منسوخ عن حملات الصليبيين المسيحيين، لأن اللفظة العربية لا تتكلم عن جهاد مقدس أو حرب مقدسة.

لأنهم يجهلون النصوص الكلاسيكية، وإما لأنهم يعتبرون أن مثل هذه النقاشات قد عفّى عليها الزمن. وعلى هذا، فإن المواجهة بين العقائد الكلاسيكية حول الجهاد وبين المعطيات الحديثة حول حق الحرب هي متروكة عملياً في مجال ما سمّيته «اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر». وفي حدود علمي إن الإسهام الأكثر توثيقاً هو إسهام سعيد رمضان البوطي، وهو داعية سوري يحظى بسُمعة واسعة، في كتابه «الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟»[١٨]. وهذا الكتاب يُبيّن إلى أي مدى أمكن الفكر الإسلامي المعاصر الأكثر تشبّعاً بمعرفة الإسلام، والأكثر اهتماماً بتناقضات الدين الموضوع أمام اختبار الزمن، أن يستمر في تغليب مسلّمات الإيمان الأرثوذكسي على التكذيبات الصارخة التي يقدّمها التاريخ ويتضمّنها المغزى الغني بالدروس لأحداث من نوع حرب الأيام الستة، وحرب الخليج و١١ أيلول / سبتمبر. فهذه الأحداثُ تفاقم الشعور بالعجز أمام سيطرة الغرب وتعزّز توسّع إيديولوجيا المواجهة، فيما العودة إلى النظر النقدي في العقائد الموروثة عن القرون الوسطى مهملة إلى درجة من شأنها أن تؤدي في انفراط عقد المجاهدين في سبيل الله. هذه الحلقةُ المفرغة التي تنغلق على جميع القوى الفاعلة في المجتمعات الخاضعة في مواجهتها مع سياسة القوة؛ تلك السياسة التي تعتمدها قوة خفية لا يمكن تحطيمها إلا إذا قبلت أوروبا ـ الغرب أخيراً بأن تعلن لسائر العالم

(١٨) دمشق، ١٩٩٣.

إحلال سياسة الثقافة والمعرفة العلمية للمجتمعات محل استراتيجيات إذلال كرامة الشعوب وسحق ثقافاتها، ومفاقمة الرغبات الثأرية والرفض الحاقد لكل ما يُغذّي عنف النظام.

جوزيف مايلا: مفهوم الحرب العادلة يبقى مع ذلك، في نظري، مفهوماً ضابطاً للعمل وأداةً للتمييز. فالحرب العادلة تختلف عن الحرب المقدسة التي يتم فيها الاقتتال في سبيل الله وباسمه. الحرب العادلة تهدف إلى الدفاع العادل. والنظرية التي تبلورها وتربط بين مفاصلها تبيّن، في كل موقف، الأسباب النهائية للجوء إلى العنف، وتحرص على احتواء ممارسة العنف في حدود ـ وعلى مستوى ـ الخطر المستهدف. قاعدة التناسبية هذه لم تُستخدم في أفغانستان إن على مستوى أعمال القصف العشوائي وإن على مستوى المعاملة التي لم تحترم حقوق سجناء غوانتنامو.

إنّ عقيدة الحرب العادلة تسمح، على الأقل، بعدم إبقاء ظاهرة العنف بين الدول ـ وهنا نلحظ صعوبة تطبيقها على «الدولة» الأفغانية ـ خارج إطار التفكير الأخلاقي والفهم الفكري. وليس المقصود جعلها عقيدة متكاملة، أو موضوعاً فكرياً جاهزاً من الناحية النظرية، أو لائحة بالمعايير الشكلية التي ينبغي التحقق منها قبل إطلاق آلة الحرب. فبدلاً من مصطلح «عقيدة» الحرب العادلة، أفضّل مصطلحات «التقلدة الخلقية» (traditionalisation) للحرب العادلة التي عاد إلى استخدامها جايمس تورنر جونسون (James Turner Johnson) في

كتابه المعنون (Just War and the Golf War) «الحرب العادلة وحرب الخليج» [١٩]، وذلك لكي تظهر في آن واحد مسؤولية المساءلة والمعضلة الأخلاقية التي يتضمّنها المفهوم وتجذّره في خط فكري يسوده رفض مبدأ العنف. غير أن كل شيء يبعث على الاعتقاد، منذ «إعادة اكتشاف» مفهوم الحرب العادلة، قبل حوالى عشر سنوات، أن هذا المفهوم هو، أولاً، وآخراً، ترخيص بشنّ الحرب، ومرجع يسمح بشنّها بكل راحة ضمير بعد أن تُستوفى جميع المعايير النظرية المصوغة منذ أوغسطين (Augustin)، أي معايير القضية العادلة، وتناسبية الوسائل المستخدمة، وغياب كل وسيلة أو حظ معقول بتحقيق الهدف... لقد أصبحت عقيدة الحرب العادلة حجة صالحة لأن توضع في المقدمة في كل مرة يراد فيها إعطاء مشروعية مجلجلة للعمل الحربي الذي كان من الممكن الإعلان مسبّقاً عن أسبابه ومسوّغاته السياسية أو الاستراتيجية الصرفة. وإني لأتذكّر، في ما يخص حرب الخليج، كيف أكد بوش الأب دون مقدمات: «هذه الحرب هي حرب عادلة»، قبل أن يقطع الطريق على كل إمكانية للوساطة الجدّية عندما بدأ، على نحو منهجي، بتشكيل تحالفه وتسليح جيوشه وأساطيله.

إن الإغراء الأكبر الذي يستغوي الحكام بسهولة لردّ عدوان أو لصدّ حركة احتجاج على نظام قائم ومدعوم طبيعياً من قِبل الجهات الدولية

(١٩) James Turner Johnson & George Weigel, Ethics and Public Policy Center. University Press of America, 1991.

الكبرى إنما يتمثل في كون الحرب ـ وكدت أقول العادلة أو غير العادلة ـ هي الحل الذي يبدو من الصعب تجنّبه. فالحرب تصبح نوعاً من القدر اللازب بالنسبة إلى دول تخضع قوتها للتحدي أو يتعرض أمنها بشكل قاسٍ للخطر. وهكذا يتم اتخاذ قرار الحرب، كخيار أخير، مع تجاوز توقعات الرأي العام سواء أكان يطالب بمعالجة المشكلة أو ينادي بالثأر. ويمكننا دائماً أن نحلم بوجود رئيس، أميركي بالمناسبة، يكون من أمره أن يتمهل لكي يشرح لمواطنيه أنه لن يلجأ إلى العنف إلا بعد استكشاف الطرق التي تسمح باستخدام وسائل أو ممارسة ضغوط أخرى. وتأتي حتمية الحرب من إرادة عدم الظهور بمظهر من يريد التراجع . فمنذ العشرين من أيلول / سبتمبر، كشف جورج بوش عن نيّته إعلان الحرب عندما قام، بطريقة خطابية لكنها ذات مغزى، بطرح السؤال التالي أمام الكونغرس: «الأميركيون يتساءلون: كيف سنخوض الحرب ونربحها؟». وبذلك كان يقول للرأي العام ما يفترض أنه يحب سماعه مع توخّي النفاذ إلى رغباته الأكثر عمقاً. ومع ذلك، كان الشعب الأميركي قد أعطى العالم درساً رائعاً ومؤثراً في ضبط النفس والتأسّي والتعاطف. ولكن كان من الممكن لجورج بوش أن يقول كلاماً مختلفاً، كلاماً صارماً ولكن بقدر أكبر بكثير من الوفاقية والصبر. هل يكون عرض القوة ورفع الأعلام عالياً ردَّ فعلٍ طبيعياً يصدر عن السلطة؟ ينبغي، ويا للأسف، أن نعتقد بذلك وحتى أن نتفهم صدوره عن القوة الدولية الوحيدة التي انتُهكت وجُرحت في ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. غير أن

ذلك لا يشكّل سبباً لتقبّل الحرب كأمر لا مناص منه. وإلا كان علينا أيضاً أن نتقبل الفكرة القائلة بأن الدعوات إلى الجهاد التي نسمعها بانتظام في شوارع العواصم الإسلامية يجب أن تفرض إعلان الحرب على النظُم السياسية. إن حجة عدم القدرة على مقاومة النزوع إلى الحرب أو عدم وجود مفرّ من الحرب لا لشيء إلا لأن ذلك يريده «الإله القوي» أو «الرأي العام ـ الإله» إنما تنتمي إلى منطق الفرض المقدّس. إنها تعيد إلى الأذهان ما كان يفعله المستشار كاسبار سيوبيوس (Caspar Scioppus) وهو يحث فردينانـد دو هابسبورغ (Ferdinand de Habsbourg) على محاربة «التركي» بقوله له: «ليس عليك أن تعلن الحرب من أجل نفسك بل من أجل الله».

وفي المقابل، فإن حجّة ضرورةِ وضع شبكة بن لادن في حالة لا تقدر معها على إلحاق الأذى تفرض نفسها بشكل لا نقاش فيه. أما ما لا يفرض نفسه فهو الرد الذي يحتل فيه التحرك العسكري الشامل والمشتمل، كما في حربي الكويت وكوسوفو، على تجارب حية ومنقولة بوسائل الإعلام لآخر مبتكرات التكنولوجيا العسكرية. إن سحق بلد بـ«بساط من القنابل»، مع العلم بأنه من أفقر بلدان العالم ومزّقته الحرب وعانى تعسّف ديكتاتورية ظلامية، قد فرض نفسه مع ذلك بوصفه اللغة الأولى في مواجهة عمل تقوم به عُصب أو شبكات. ويضاف إلى ذلك «ما لا يمكن تفاديه» من خسائر جانبية ومن أخطاء. إن من الصحيح أن بن لادن والملاّ عُمر قد أُعطيا حجماً لم يعد من الممكن معه القضاء عليهما إلا بقوة قصوى

وأكثر تناسباً بدون شك مع الخوف الذي كانت القاعدة قد أشاعته مما هي عليه قياساً إلى ما يمكن أن تمتلكه القاعدة من قدرات. لقد حُشدت طائرات إف ١٦، وقاذفات قنابل وحتى حاملة طائرات! ومع ذلك، كان الرئيس بوش قد شخّص «حرباً تختلف عن غيرها من الحروب» معبّراً بذلك ضمنياً عن تخلّيه عن العقيدة المسمّاة «الصفر الميت». وفي النهاية، تبيّن أن قوات طالبان كانت أقل بكثير من المتوقع. فالواقع أن الحافز الحقيقي لضخامة الانتشار العسكري هو أن الرئيس بوش كان قد ربط، منذ البداية، في مصير مشترك، بين منفّذ الهجمات على نيويورك وواشنطن، أي بن لادن، ومُضيفه وشريكه الملاّ عُمر. وبذلك جُعلت الحرب على أفغانستان أمراً لا محيد عنه. وتركّز ردّ الفعل العسكري المبالغ فيه والمرتبط بعقيدة التدخل الأميركية، وتحديداً باللجوء المكثف إلى القصف الجوي، على ضرب منظمة سرّية مبتدئاً بتدمير البلد الذي تقيم فيه تلك المنظمة. وقد شُنّت الحرب على البلد الذي يؤوي القاعدة للوصول، أو لمحاولة الوصول، إلى الشخص المسؤول عن العمل الجنوني القاتل في ١١ أيلول / سبتمبر. صحيح أن الملاّ عمر كان قد ربط مصيره بمصير بن لادن عندما رفض تسليمه للأميركيين. ولكن هل كان يستمرّ في التمسّك بهذا الخيار؟ هل كان من الممكن لباكستان مشرّف، الحليف المقرّب لحركة طالبان، أن تقنعه بالتخلّي عن بن لادن خلال مهلة قصيرة نسبياً؟ هل كان من الممكن لحركة طالبان أن تظل في السلطة دون طردها منها عن طريق عملية «الحرية اللامحدودة؟» هل كان من الممكن للدعم المقدّم إلى

التحالف المعادي لطالبان ولقوات مسعود أن يقف عند حدود الرعاية القوية أم يمضي عبر ضربات شاملة ومدمرة؟ تلك أسئلة صعبة ولا شك في أنها لن تحظى بإجابات في ظل غياب المعلومات عن أواليات اتخاذ القرار الأميركي. لكنها تُبيِّن، على كل حال، أن التساؤلات المطروحة في إطار مقاربة مفهوم الحرب العادلة لها قسطها من الوجاهة.

غير أن ما يظل أكيداً في المقابل هو أن البارز في حرب أفغانستان كان مصلحة الولايات المتحدة في التحرك. وقد أدّى التصادم بين الحق الطبيعي في الدفاع المشروع وبين النظرية الواقعية في العلاقات الدولية إلى فرض نوع الرد الذي صدر عن أميركا، كما لا ينبغي أيضاً أن نقلل من وقع الصدمة التي أحدثتها المواجهة مع الإرهاب الدولي وطابعه الإسلامي المهيمن. فالواقع أن عدداً قليلاً من الخبراء في الولايات المتحدة قد تمسكوا بإمكان صحة هذه الفرضية. وفي حدود علمي أن الدراسة المفصّلة والذكية الوحيدة التي لم تستبعد هذه الفرضية هي تلك التي أجراها غراهام فولر (Graham Fuller) وإيان ليسير (Ian Lesser) في كتابهما "Sense of Siege. The Geopolitics of Islam and the West".[20]

وأودّ أن أشير إلى نقطة أخيرة حول تطبيق نظرية الحرب العادلة. فالواقع أننا غالباً ما ننسى أن أحد الأركان الأساسية لهذه العقيدة هو مبدأ «الأحقّية»، أي مبدأ الترخيص بإعلان الحرب. فمن الصحيح اليوم أن

(٢٠) «ليس عليك أن تشنّ الحرب من أجل نفسك بل من أجل الله».

مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة هو من يقوم بدور الهيئة المانحة لهذا التصريح. ولكن ينبغي العمل على إشراك المزيد من البلدان، وخصوصاً من الجنوب، في قرارات مهمة من نوع القرارات المتعلقة بتقرير مصير النظام العالمي. ذلك يعني ألاّ يظل الانطباع سائداً، وما هو أكبر من الانطباع، أي الثقة الكاملة، بأن كل شيء يتقرر في نادٍ مقفل يهيمن عليه الطرف الأقوى. ينبغي أن يُعاد إعطاء المعنى لعبارة «الأسرة الدولية» التي تختصر كونية البشر والتي يُفترض أنها تدير شأن مصيرها الخاص. من الذي سيحكم في مسألة الحرب والسلم؟ ذلك هو السؤال الذي نجد أنفسنا مطالبين بالإجابة عنه. وهناك مهمة أخرى تنتظرنا أيضاً وهي عبارة عن رسالة حضارية حقيقية: ابتكار أواليات وقاية ووساطة تبعد وتلغي الرد الحربي. فنحن حضارات مُتخمة بالحروب العادلة والمقدسة والشرعية أو المسموح بها من قِبل القانون (الشريعة) لأنها تُخاض «في سبيل الله»، كما في حالة الجهاد. إنّ العلاقة بين العنف والمقدّس، سواء كان المقدّس دينياً أو دنيوياً، يجب أن تخضع جدّياً للمساءلة ـ وأنا أعلم أنكم فعلتم ذلك في كتاباتكم ـ ، كما يجب إبطال الصلة بين الحضارة والحرب.

محمد أركون: ذلك هو السبب الذي يجعلني أُصرّ على ضرورة جعل الحدث المتمثل في ١١ أيلول / سبتمبر رافعة نحو ولادة كلمة أخرى وممارسة سياسية أخرى تهدفان، بتجاوز كل شيء، ومن أجل جميع الشعوب المعاصرة، إلى ولوج الطريق المفضي إلى المخرج لا من الأديان

وبدائلها الإيديولوجية فحسب، بل أيضاً من العنف الجسدي المنطبع في بنية تنظيم عالمنا منذ «نهاية التاريخ» التي أعلنتها المواقع العليا في الفكر الأميركي. فالعنف الممارس في الحروب العادلة قد أُكسب شرعية خلال قرون عن طريق الوصايا الإلهية، ثم تجدّد وتحوّل إلى منظومة متكاملة على يد كلوسفيتز (Clausewitz) في الإطار المعرفي لعقل الأنوار اللائيكية «الأولى». وعندما أتكلم عن ولادة، فإنني لا أسير وحدي على طريق يوتوبيا جذّابة، بل إنني أسير مع التاريخ المرسوم في الإمكانات التي فتحها ١١ أيلول / سبتمبر. ولكن كيف يمكن الحديث بشكل أكثر ملموسية عن هذا التاريخ ما دمنا لا نستطيع الوصول إلى غير المعلومات التي تبثها وسائل الإعلام التي تشكل حَكَماً وطرفاً في المعسكرين المتقابلين؟ تعوزنا المعرفة المباشرة بمناقشات أصحاب القرار، وبالاستراتيجيات العسكرية والجغرافية ـ السياسية المحيطة بالرئيس بوش وبكل قادة الدول والحكومات التي اجتذبتها الاستراتيجية الجغرافية ـ السياسية الأميركية. فالمعلومات التي يمكن الوثوق بها لا تتحصّل إلا في ما بعد، أي عندما تتحقق أهداف الحرب وتفقد رهانات المواجهة أهميتها الاستراتيجية. لذا، فإن ما قد يكون من المهم جداً معرفته هو الألفاظ المستعملة، والمفاهيم المأخوذة في الاعتبار، والمرجعيات والأمور المنسيّة التي تدخل في تكوين القرار المتخذ بصدد النُظُم والمجتمعات والثقافات والاقتصادات والقِيَم والمطالب والصراعات التي تحكم حياة هذه البلدان المسماة إسلامية والتي تستهدفها الحرب على الإرهاب، أو التي يُتوخى

جرّها كبلدان حليفة في هذه الحرب. ولنضفْ هنا هذه الملاحظة القيّمة التي أوردها جان دانييل (Jean Daniel) في نصٍّ كتبه أخيراً [٢١]: «[...] منذ اللحظة التي تُعطى فيها الجماعات أو الأفراد إمكانية أن يكونوا عاملين في ظروف السرّية وبلا أوطان، ويجري فيها الخلط بين الوسائل والغايات إلى درجة يصبح معها العنف هدفاً دون إيلاء أي اهتمام بقدرة العدو على الرد، عندها نجد أنفسنا أمام شكل من الفوضى العالمية التي لا يمكن ضبطها». هذا الوصف النقدي نجد تعبيرات عنه في جميع المعسكرات وفي جميع الصراعات القائمة. وبناءً على ذلك، يكفّ كلوسفيتز عن أن يكون مرجعية في مسألة قيادة الحروب.

مصطلح «الولادة» يجب أن يأخذ به كل أولئك الذين يحتفظون - سواء كانوا أميركيين أو أوروبيين أو مسلمين - بشيء من التعلق بخلُقيات الخطاب النبوي كما يطرح نفسه في العهدين القديم والجديد وفي القرآن. فنحن نعرف أن هذا الخطاب يتميز بشحنة الكلام الغائبة حتى الآن والتي تأتي فجأة لتملأ فراغاً نشعر به، ولتحمل إجابة ننتظرها، ولتبشر بإمكانات جديدة في الوجود نحلم بها بشكل غائم، وهي إمكانات أصبحت من الآن فصاعداً قابلة للتحقق لا لشيء إلا لأنها صيغت في إطار ما يسمّيه الألسنيون الخطاب التحققي (performatif) [أي الذي ينجز فيه الفعل بمجرد قول العبارة]. والتعبير التحققي هو سمةِ أخرى مميّزة للخطاب النبوي، حيث يحقق المتكلم ما يقوله من كلام، وكل من يعيد قول هذا

(٢١) Westview Press, 1995.

الكلام في الصلاة أو في التواصل إنما يحقق الصلة نفسها بين القول والفعل. خاصية الكلام هذه هي ما بفضله تواصلُ صياغتُه النبوية العيشَ في كل زمان ومكان، مثلما يعيشها أولئك الذين يستوعبون ما نسمّيه كلام الحياة.

إن الانتقال اليوم من الحدث، كما تعالجه استراتيجيات السلطة، إلى ولادة كلام يكون في الوقت نفسه كاشفاً وتحققياً، كلام هو محط أمل المعاصرين، يسمح باستحضار قراءة تقدمية ـ تراجعية (progessive-régressive) منفتحة على مستقبل العالم ومتجذرة في الماضي القصصي ـ التاريخي الذي تغذّى عليه هذا العالم، قراءة عابرة للأديان والفلسفات والتواريخ لهذا الحادي عشر من أيلول / سبتمبر الذي ابتذله وجرّده من دعواته تفاقمُ العنف حتى في قلب القدس (أورشليم)، مدينة الولادات والبشارات. لا شيء يمكنه أن يمحو وقع ١١ أيلول / سبتمبر في فلسطين: بعد كل الآمال التي عُقدت على مجيء عصر من السلام الذي كان قد أطلّ في النهاية على أرض اشتهرت بكونها مقدسة، وقف العالم عاجزاً أمام استشراء حالة العنف. ومن شأن رينيه جيرار (René Girard) أن يقول إزاء هذا الوضع إن فخّ الخصومات التي يسودها التقليد اللاواعي قد أطبق على اتجاه التاريخ من خلال قدر الشعبين. فبدلاً من تنشيط الكلمة الغائبة، الخطاب النبوي، في الأرض التي نشأ فيها هذا الخطاب، جرت قراءة ١١ أيلول / سبتمبر، في شكل حصري، بلغة سياسة القوة: إقامة السلام فوراً بعد ١١ أيلول / سبتمبر كان من شأنها أن تعني، وفق معايير سياسة القوة،

تكريس الإرهاب طريقاً ملكياً نحو الانتصار السياسي لقضية انقطعت سُبل الدفاع عنها. من يمكنه، على مرّ الزمن، أن يحلّ عقدة من هذا النوع؟ تكلّم رينيه جيرار عن «عذابات المسيح» وعن الانقلاب الذي أحدثه المسيح المصلوب في دور الأُضحية. هذا صحيح إذا ما بقينا داخل نظام الفضائل اللاهوتية المسيحية، أي في إطار الإيمان والمحبة والأمل. لكنه ليس صحيحاً عندما لا يكون لمصير البشرية أن يجد طريقاً إلى الحل، في نهاية المطاف، إلا من خلال القوة التكنولوجية ـ وبالتالي من خلال القدرة العلمية على الإبداع ـ، علماً بأن تلك القوة مصادرة من قبل إرادة السيطرة والاستغلال التي تُمارَس على الجماعات البشرية الواسعة من أجل رفاه أقلّيات، حتى لو كانت تلك الأقليّات بالملايين.

نحن نعلم، وأنتم ذكرتم أيضاً، بأن سياسة القوة التي تمارسها أوروبا ـ الغرب تستخدم لغة مزدوجة: لغة القوة التي تقرر وتفرض بحسب خياراتها، ولغة الدعوة إلى نشر القِيَم الديموقراطية في سائر العالم. إن قوة العدوى التي تمتلكها النظم الديموقراطية المتقدمة من شأنها أن تكون أكثر فاعلية فيما لو رفعت تناقضات اللغة المزدوجة من قِبل أولئك الذين يمسكون بالسلطة الفعلية في الاختيار والتقرير في ما يتعلق بالحرب العادلة. أما من جهتي، فإنني شديد الإيمان بأن خطاباً يصدر عن أوروبا والولايات المتحدة من شأنه أن يخلق صدمة نفسية إذا ما أعلن ما يلي: «انتصرنا على النازية والفاشية. واستخلصنا جميع دروس الحروب الداخلية في أوروبا وتداعياتها على مستوى العالم وتحديداً على مستوى

المحرقة. إننا نلتزم، بصفتنا قوى فاعلة مسؤولة عن استخدام قوتها، بأن نقود تاريخنا المشترك نحو الخروج النهائي من سياسة القوة». ويبدو لي أن الاتحاد الأوروبي هو بصدد اعتماد هذا التوجه، لكنه لم يفعل ذلك، وفقاً للتصريحات الواضحة الصادرة عن أصوات أميركية رسمية، لأنه لا يمتلك القوة العسكرية اللازمة لممارسة سياسة القوة. ومع ذلك، فإن من الإيجابي أن يبدأ مثل هذا النقاش بين قوتين تحتفظان، إذا جاز التعبير، بأواصر الدم والقرابة، وليس فقط بعلاقات التحالف الوثيق.

كانت حملة السويس عام ١٩٥٦ آخر الحروب ذات الجوهر الاستعماري التي قادتها قوتان أوروبيتان متنافستان قامتا بتفعيل الوفاق الودّي الشهير ضد عدو مشترك. وحملة السويس نفسها لا يمكن فصلها عن حرب الجزائر التي استمرت حتى عام ١٩٦٢، ولا عن الحرب الإسرائيلية ـ العربية. وقد أثبتت القوتان الاستعماريتان الأوروبيتان، فرنسا والمملكة المتحدة، ضعفهما إزاء التدخلات الاستراتيجية التي قام بها عملاقا الحرب الباردة. والحقّ أن الاتحاد الأوروبي بعيد عن توفير الوحدة والقوة العسكرية اللازمتين لاعتماد خيار «طوباوي» في وجه سياسة القوة المعتمدة بتصميم راسخ من قبل الولايات المتحدة. إلا أننا نستطيع أن نأمل، بفضل التعقيدات الجغرافية ـ السياسية في إدارة ١١ أيلول / سبتمبر، تعميقاً للنقاش المفتوح بين الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي. فبلدان مثل العراق أو ليبيا يجب أن تخرج من العزلة المثيرة لليأس عند شعوب تعيش مواجهة بلا مُعين مع حكام فرديين تعوزهم الثقافة والمشروع السياسي والرأفة بالمواطنين المحرومين من الحقوق ومن

التعبير الحر. إنّ ترك هذا الوضع ليستمر في مجال يسود فيه اللاقانون بالنسبة إلى الشعوب وأشباه الدول المعنية هو اعتراف صريح بعدم وجود القانون الدولي القادر على أن يحسم مسألة أساسية طرحها فرنسوا ميتران حين قُمعت ثورة تيانان مين إذ قال: «إن واجب عدم التدخل ينتهي عندما يبدأ خطر عدم تقديم العون [إلى الجهة المهدَّدة»]. فهذا المبدأ الذي لا يمكن دحضه من حيث صياغته يمتاز بكونه يشير إلى تأخر القانون عن سابقته الفلسفية والسياسية، حيث يستمر استخدام القوة دون دعمها بقانون دولي متفاوض عليه ومقبول بشكل حر لدى جميع الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة، لتطبّقه من ثم بشكل دقيق الهيئاتُ المختصة.

وتكشف جميع الحروب التي اندلعت في العالم منذ عام ١٩٤٥ عن النواقص الباعثة على اليأس في القانون المسمّى بالدولي، فيما لا يزال النطق به وتطبيقه وقفاً على مجلس أمن لا يجهل أحد كيفية عمله. أية هيئة للسلطة السياسية والحقوقية والأخلاقية يمكنها أن تضع حداً تُنهي به حالة اللاقانون هذه؟ وكيف يمكن تأمين المصداقية للمواعظ اللائيكية حول توسيع مدى حقوق الإنسان، وبتحديد أكثر، حقوق المرأة والأطفال، ليشمل جميع المجتمعات المعاصرة؟ وإلى المشكلة الحقوقية التي يمثلها حق النقض في الهيئات الدولية، تضاف المشكلة الأخلاقية المتمثلة بالحروب النظيفة، أي غير المتكافئة بشكل جذري وفضائحي. وهنا أيضاً، يأتي تأخر القانون بوجه عام، والخاصيّة التي تجاوزها الزمن لقانون الحرب بوجه خاص، ليظهرا بوضوح تعسّفات زمننا، وهي تعسّفات لا يمكن القبول بها خصوصاً وأن القوى ذاتها التي تدعو إلى حماية القانون وتطبيقه هي التي تمارسها!

حروب لا متكافئة، «حرب مقدّسة»، «حروب عادلة»

جوزيف مايلا: كلّ الحروب التي شُنّت باسم القانون منذ عقد من الزمن هي حروب غير متكافئة. لأنها أولاً، ومن وجهة نظر شكلية، من نوع المهمات البوليسية الدولية، ولأنها تتشكل لتمثل قوة يُقدّر أنها لا بد من أن تتمكن من فرض نفسها على جهات متمرّدة أو متعنّتة. ثم إنها غير متكافئة لأنها تُشنّ حصرياً، باستثناء الحالة المشهودة التي مثّلتها حرب كوسوفو، ضدّ دول في الجنوب. وغير متكافئة أيضاً لأن الهوّة التكنولوجية العسكرية بين الأطراف المتنازعة سحيقة جداً ومحكوم عليها بأن تظل كذلك حتى ولو ثبت أو رجح، كما في حالة العراق، امتلاك بعض الأنظمة المشبوهة لصواريخ بالستية ولأسلحة كيميائية وبيولوجية. فالمعركة هي إذن، من حيث التعريف، غير متكافئة. ولكن هل ينتزع عدم التكافؤ هذا شيئاً من فكرة الحرب العادلة أو من الحق الضروري بالتدخل في حال وجود خطر يتهدد السكان؟ هل يكفي لهذه الحروب أن تكون غير متكافئة ليصبح من الممكن اعتبارها غير عادلة؟ لا أظن ذلك. إذ يبدو، فيما

لو أنها كانت متكافئة، أن مشكلة مشروعيتها تظل قابلة لأن تُطرح بالصورة نفسها، لأن ما يبدو مميّزاً لهذه الحروب أكثر من لا تكافؤ موازين القوى هو: الانخراط المباشر للسكان في معمعة العنف؛ عمليات قصف عسكري عنيف تهدف إلى إرهاب الحكومات والشعوب بُغية إزاحة العوائق أمام حل سياسي، مع التنويه بأن تلك العمليات قاسية وتُوقع الكثير من الضحايا؛ الصفاقة في الحديث عن الدقة التكنولوجية للأسلحة وعن تطور الأسلحة «الذكية» للإيحاء بأنها تصنع حروباً أكثر دقةً وأقل إيلاماً ومن شأنها أن تخفف من عذابات السكان. ليس هناك حروب نظيفة حتى ولو استُعملت فيها أسلحة ذكية. فهذه الأسلحة تضاف، في معظم الحالات، إلى الأسلحة المستخدمة في مواجهات تقليدية تنتمي، في الاصطلاح العسكري، إلى مجال «التنظيف». ثم إن تفكك نسيج الحياة المدنية وما لا يمكن تجنبه من أخطاء التكنولوجيا الأكثر تطوراً يجعلان أشكال العنف المعروفة في الصراعات الأهلية أكثر خطورة بما يحدثان من مجازر ونزوح مكثف وأعمال عنف واغتصاب... فقد كتب كارل بيلدت (Carl Bildt)، ممثل الأمين العام للأمم المتحدة في البلقان، قائلاً إن «القنابل الذكية» لا تجعل «السياسات ذكية». كما قال إنه يجهل، على وجهٍ أعمّ، ما إذا كانت التدخلات العسكرية للأسرة الدولية تساعد في تلافي «حمّامات الدم، أم هي تجعل الأمور أكثر خطورة في المستقبل»[٢٢].

(٢٢) نقلته صحيفة Le Monde du 1er novembre 2002.

لكن أفكاركم كانت تدور بشكل أساسي حول إمكانية إطلاق سياسة أخرى على مقاس خطاب تضامني قائم على المساعدة المتبادلة وتعددية الأطراف. على أنّ مثل هذه الرؤية تظل غير أكيدة في العالم الذي نعيش فيه، لا لأنها مستحيلة، إذ بكل بساطة، وبالنظر إلى كون الأيديولوجيا المسيطرة حالياً هي أيديولوجيا الاعتماد الكلّي على النواحي الأمنية، فإن وضع تراتبية للأولويات يتم تبعاً للخطر الذي يمثله، بالنسبة إلى الولايات المتحدة، هذا أو ذاك من الأوضاع والأزمات المتفجرة، يكفي أن ننظر إلى المصير الذي آلت إليه الشيشان: ليس في العالم من ينبس حولها ببنت شفة. وذلك أن مفهوم الأمن أخذ معنى جديداً في العالم المعولم لما بعد أحداث ١١ أيلول / سبتمبر. ففي فترة الحرب الباردة، كان السائد هو خطاب الردع: كان الخطر افتراضياً، ومثله أيضاً كان الردّ المبرمج. أما اليوم، فإن المراد هو تأمين الحماية: الخطر حقيقي لكنه غير ظاهر للعيان، والسياسات الأمنية موجهة ضد عدو غير مرئي ولا يُعرف عنه إلا القليل، ومرتكزة على طرق ووسائل لا يمكن التحقق من نجاعتها. ومن هنا هذا الاندفاع الأمني الذي يلامس حدود الهوس.

وما هو أكثر دلالة بكثير على سمات الفترة الحالية هو الانفصال الذي يظهر بشكل متزايد الوضوح بين الأمن والتنمية. فقد سمح النصف الثاني من القرن العشرين بالتعايش بين القنبلة النووية والتنمية. وسار الردع النووي وما رافقه من تهديدات جنباً إلى جنب مع تقدم مشهود حققه العالم الثالث، ومع احتلال مشكلات العالم الثالث، بشكل قوي،

واجهة الحدث، مع إنشاء «مؤتمر الأمم المتحدة حول التجارة والتنمية» (كنوسيد)، وقيام حركة عدم الانحياز، ومساعدات التنمية. غير أننا دخلنا، من الآن فصاعداً، في حقبة من الحروب التي قد يجوز وصفها بأنها «فعلية»، ونسينا كلّياً لغة التنمية التي تقلّصت إلى أفانين خطابية يصعب إدراكها، أو إلى تقنيات من نوع صندوق النقد الدولي وإلى قواعد للضبط مستعارة من الليبرالية الاقتصادية الظافرة. إن ما هو مطلوب أخلاقياً هو التنمية وتحقيق عالم أكثر عدلاً، وهذا لا ينتقص شيئاً من أهمية النقاش حول الحرب العادلة، ولكن ينبغي ألا تظل المحادثات التي يثيرها هذا النقاش مطروحة فقط على أرضية العنف واستخدام العنف. وإذا ما شئنا استخدام الألفاظ بمعانيها الدقيقة، فإن أية حرب، حتى لو تقرر أنها حرب ضرورية، لا يمكن أن تكون مقبولة من الوجهة الأخلاقية، لا لشيء إلا لأنها وسيلة من وسائل العنف ولأنها، فوق ذلك، تسحب تأثيراتها على المستقبل.

محمد أركون: لست أنا من يعترض على القول إن كل حرب هي غير مقبولة أخلاقياً. ولكن بدلاً من صياغة مبدأ أخلاقي مجرد، أفضّل احتواء العنف وتنحيته جانباً عبر إدماجه في عملية التفاعل المتبادل بين القوى الثلاث التي تتحرك داخل الحيّز المقفل لما سمّيته المثلّث الأنتروبولوجي المكوّن من العنف والمقدّس والحقيقة. فمسألة الحقيقة تندرج داخل الحيّز المقفل للمثلّث الذي تسعى الجهود الثقافية والحضارية في كل مكان إلى تحرير أفكاره ونشاطه. وكان رينيه جيرار قد بدأ من جهته بمواجهة المشكلة

منذ مدة طويلة، لكنه اقتصر فقط على فحص ثنائية العنف والمقدس. إن ما يبدو لي، في العمق هو أن أنماط بناء الحقيقة وإدارتها، وهي أنماط ارتبطت إلى حينه بنظم الفكر الديني والفلسفي، قد سعت إلى إبعاد أو احتواء فورات العنف عبر التبشير بنظام الأخلاق والقانون المرتكزَين على المسلّمات المنظِّمة للحقيقة المعطاة بوصفها منزلة أو ذات طبيعة ماورائية. غير أن الذات المتعالية، بمتطلباتها الصارمة وبنِشدانها السلمَ الكوني، قد أصبحت اليوم مدعاة للسخرية لدى استراتيجيي الحرب العادلة الأميركيين.

إن القراءة الأنتروبولوجية للقوى الثلاث التي تحدّ المثلّث هي ما استوحيته من الآية الخامسة من السورة التاسعة في القرآن، وهي الآية المعروفة باسم «آية السيف». تقول هذه الآية:

﴿فإذا انسلخَ الأشهرُ الحرمُ فاقتلوا المشركينَ حيثُ وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مرصدٍ فإنْ تابوا وأقاموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ فخلّوا سبيلَهم إن الله غفورٌ رحيم﴾. (سورة التوبة)

وقد اعتُمدت عدّة آيات من السورة التاسعة أساساً لوضع تشريع الجهاد / العادل لدى الفقهاء المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة (بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين). والواقع أن النمط اللاهوتي للحقيقة المنزلة المعتمد في الإسلام موجود أيضاً عند المسيحيين بهدف شرعنة (légitimer) الحرب المقدّسة. إليكم ما يقوله غيبير دو نوجون (Guibert de Nogent) بخصوص الحملة الصليبية الأولى:

«في أيامنا هذه شرّع الله حرباً مقدّسة لكي يمكن لنظام الفرسان وللجمهور المتقلقل ممن كانوا معتادين على التقاتل على طريقة الوثنية القديمة أن يجدوا سبيلاً جديداً نحو الخلاص: لقد بات بإمكانهم الآن أن يطلبوا رعاية الله كما اعتادوا دونما حاجة إلى التخلّي عن العالم عبر الانخراط في سلك الكهنوت»[٢٣].

وإليكم الآن ما يقوله المؤرّخ والمفكر المغاربي الكبير ابن خلدون (المتوفّى عام ١٤٠٦) عن الحرب المقدّسة أو العادلة (الجهاد): «والملّة الإسلامية لّما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحملِ الكافّة على دين الإسلام طوَعاً أو كُرهاً، اتُّخذت فيها الخلافةُ والملكُ لتوجّه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. أمّا ما يسوى الملّة الإسلامية فلم تكن دعوتُهم ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلاّ في المدافعة فقط». [٢٤]

إن المقاربة انطلاقاً من المثلث: عنف، مقدّس، حقيقة تسمح بفهم دور الحقيقة داخل نظامها اللاهوتي الديني أو نظامها الفلسفي اللائيكي في شرعنة (légitimation) مختلف أشكال اللجوء إلى العنف الحربي في جميع الأزمنة والسياقات. وبالطبع، فإن مفهوم نظام الحقيقة لا يلتبس مع مفهوم الحقيقة الذي عُزل طويلاً عن ظروف انبثاقه الاجتماعية والسياسية واللغوية الملموسة. ويمكننا أن نتوسّم مستتبعات هذه المقاربة انطلاقاً من

---

(٢٣) Guibert de Nogent, cité par Michael Bonner dans Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihâd and the Arab-Byzantine Frontier, New Haven, 1996, p. 3.

(٢٤) مقدمة ابن خلدون، الفصل ٣٣.

المثلث: عنف، مقدّس، حقيقة على مستوى الموقعية اللاهوتية التقليدية للوحي، ولكن أيضاً على مستوى البناءات الحديثة للشرعيات الحقوقية والسياسية والفلسفية: هذه المقاربة تعني أن من الملحّ تفكيك جميع نُظم الفكر والقِيَم التي بناها الدين، أو العقل الحديث المسمّى عقل الأنوار، وذلك لإلقاء الضوء على المقدّمات والمسبّقات والتغطيات على الواقع فيما لا نزال حتى اليوم نلوّح به على أنه الحقيقة المنزلة، أو الحقيقة المثبتة والمتحقق منها على أكمل وجه من قبل المدافعين عن «العقل الخالص» وعن «العقل العملي».

إن أعداداً من الأئمّة الشبّان في أوروبا وأميركا قد بدأوا يفكرون شيئاً فشيئاً بمستتبعات هذه المقاربة التي تُزعزع ما تواصِل الأديان التوحيدية الثلاثة تسميته المعطى المنزل. ونلاحظ أن الجهد النقدي نفسه مطلوب من الحاخامات الشبّان ومن مختلف رجال الدين المسيحيين للإسهام في الزعزعة التي لا مناص منها للموروثات الدينية واللائيكية التي بُنيت بواسطة أشكال العقل التقليدية و«الحديثة».

ولن أخوض هنا في شروحات حول النقد النيتشوي لـ[فلسفة] الأنوار الأولى بهدف تقديم أنوار جديدة ومؤسّسة من جديد بفضل النقد الأنسابي (Généalogique) لـ«القِيَم» التي يُعاد استدعاؤها باستمرار في هذا الغرب الذي ينكر، هو نفسه، أو يهمّش، شأنه شأن الإسلام، جميعَ الدعوات إلى الزعزعة الفكرية والفلسفية لجميع نُظم الفكر المتوارثة. فالواقع أننا أمام رهانات حاسمة من شأن جلائها التاريخي والفلسفي

والأنتروبولوجي أن يُزعزِع جذرياً جميع خطابات الشرعنة التي تردّدها، بكل عُنجُهية الجهل، أطرافُ الصراع في الحرب التي افتتحها الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، مثلما ردّدتها أطراف الصراع في جميع الحروب السابقة.

جوزيف مايلا: استشهادكم بغيبير دو نوجون بالغ التعبير. فهو يندرج في سياق التمييز الذي أقامه أوربانوس الثاني (Urbain II)، البابا الذي أطلق الحملات الصليبية، بين المحاربين المنظّمين على شكل ميليشيات حربية وبين رجال دين رُفّعوا في الوقت نفسه إلى درجة «الميليشيا الروحية» التي لم يُسمح لها بحمل السلاح والمشاركة في الحملات الصليبية [٢٥]. وكان الفصل بين الميليشيا الحربية و«الميليشيا الروحية» يسمح بعدم الخلط بين المهمات التي تقوم بها كل منهما، وبالمحافظة على وحدة المجتمع القروسطي المسيحي الذي كان قد قسم، لأغراض التعبئة، إلى فئتين من المحاربين: المحاربين من أجل الدين، والمحاربين العاديين، أي الذين يضطلعون بالعمل الحربي. وبما أن اللغة الحربية كانت تعكس ذهنية العصر، لم تكن هناك أية صعوبة في الانضواء داخل الرؤية السائدة لعالم ذلك الزمن. وبالطبع، وحيث إن الإسلام والمسيحية لم يكونا يترددان في أي شيء في هذا المجال، فقد اتسعت تشكيلة الدعوات إلى

(٢٥) نجد مقتطفات ذات دلالة من رسالة أوربانوس الثاني الموجهة إلى رهبان فالومبروز Vallombreuse في: Jean Fiori, Guerre sainte، jihâd, croisade, Paris, Le Seuil, 2002. جميع الاستشهادات الواردة لاحقاً مأخوذة من هذا الكتاب.

الحرب «المقررة» من الله. ففي عام ١١٣٢، دعا برنار دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) الصليبيين إلى «الانقضاض بشجاعة على أعداء صليب المسيح» (الميليشيا الجديدة). كان العنف يستولي على العقول ويعبّر عن نفسه بممارسات فظيعة على الأرض: يكفي لذلك أن نلاحظ المجازر وأعمال السلب التي رافقت احتلال الصليبيين القدس (أورشليم) عام ١٠٩٩. وقد قام علم الكلام السياسي الإسلامي، شأنه في ذلك شأن اللاهوت المسيحي، بتقعيد (Formalisation) الحرب في سبيل الله. وفي ما يتعلق بالإسلام، أذكر هنا، على وجه التحديد، رسالة ابن علي زيد القيرواني التي تبحث في الأساس العقائدي للجهاد[٢٦]. وقبل قرن على ذلك، أي في القرن التاسع، كان الفيلسوف العربي المسيحي، الكِندي، قد قارن بين النظرة إلى الشهيد في كل من الإسلام والمسيحية في سياق جدال خاضه بنبرة جافية لا مثيل لها مع الهاشمي، الذي كان قد وضع مدحية في الجهاد:

«ما هو أكثر إثارة للدهشة في قولك هو أنك تصف بـ«الشهداء» أصحابك الذين يموتون وهم يقاتلون [...] من الذي يستحق صفة «الشهيد»: ذاك الذي ضحى بنفسه لدينه لأنهم أمروه أن يعبد القمر أو الشمس أو أصناماً أخرى [...] أم ذاك الذي خرج للنهب والسرقة وسلب الناس وأسر الأطفال واغتصاب النساء ـ وهومحرّم ـ والإيغال في الأرض

(٢٦) ابن علي زياد القيرواني، الرسالة .

واصفاً كل ذلك بأنه «جهاد» في سبيل الله، ومعتبراً أن "من يَقتل أو يُقتل جزاؤه الجنة"؟» (٢٧) ص ٧٢.

صحيح أن من الضروري الاستعانة بأشكال تصوّر العالم الذي كانت تندرج فيه التنظيرات والمدائح والأهاجي من أجل تحديد أنساق الدعوات إلى العنف المقدّس، وللتمييز بين ما كان يُنظر إليه من زاوية أمر إلهيّ يصدر كبناء إيديولوجي وديني لشرعنة الغارات العسكرية المفاجئة (من قِبل الصليبيين)، وبين ما كان المفكَّر فيه في النظُم اللاهوتية أو الفلسفية، كعنصر يلزم في وضع رؤية أخلاقية (نظرية عن الحرب العادلة). فالدلالات التقليصية لموضوع الحرب العادلة وعمليات طمس الطابع الروحي للجهاد ـ التزهدي (ascèse-jihâd) (الذي يمثّل المعنى الأنبل الذي يعطيه الإسلام لكلمة جهاد) هي ما نجده عند أصحاب الأفكار المستعجلة والهادفة إلى القيام بنضال أعمى أو الساعية إلى تبريرات قطعية. فالواقع أن تنشيط نمط التفكير المترابط، والقادر على أن يجمع داخل نسق فكري عناوينَ يتمّ تحديدها من خلال علاقتها الجوهرية بالفكر الكلاسيكي، هو ما يسعى إليه الفكر السياسي الإسلامي بكل ما أُوتي من جهد وبراعة. أما في الإطار الغربي، فإن الفلسفة والنهج الخاص بالعلوم الاجتماعية قد سمحا بإعادة تشكيل نسق المفاهيم تبعاً لمقاربةٍ مستقلةٍ في البحث (هوريستيك).

(٢٧) Voir, G. Tartar, Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834): Les épitres d'Al-Hâshimi et d'Al-Kindî, Paris, 1985.

رسائل الهاشمي والكندي.

إن الإسلام السياسي الذي يستعيد مفاهيم الفكر الإسلامي كما هي في الأساس، ينسى ارتباط هذه المفاهيم منذ البداية بنُظُم لاهوتية أو فلسفية قروسطية متعددة ومختلفة. ثم إن نقلها إلى السياق الراهن يتم بطريقة يشتهيها الفقه الإسلامي المجهّز أدواتياً لخدمة أغراض القضية، أي بطريقة القياس.

وبناءً على ذلك، ولكي نبقى في مجال العنف المقدّس، نذكر أن سيّد قُطب قد قارن، بُغية شرعنة الدعوة إلى الجهاد ضد عبد الناصر، بين أعماله وأعمال المغول الذين دمّروا بغداد في القرن الثامن وسبّبوا سقوط الخلافة والإمبراطورية العباسية. ونجد تلك المرجعية أيضاً إلى المغول في كتاب «الفريضة الغائبة» لمؤلفه عبد السلام فرج، أحد منظري الجماعة الإسلامية، الذي استوحى منه قتلة الرئيس المصري أنور السادات. إن أساس تحول هذا الحدث التاريخي إلى مرحلة كلامية ـ فقهية هامة هو الفتوى الشهيرة جداً التي أصدرها ابن تيمية (المتوفّى عام ١٣٢٨) الذي كان قد دعا، أمام تجدد التهديد المغولي، إلى محاربة «أعداء» الله وطردهم لإعادة إقامة النظام الإسلامي. والفتوى المذكورة لا تزال سارية المفعول، إذا جاز التعبير، والإشارة إلى الغزو المغولي، المرادف للهجوم على الحضارة الإسلامية وقِيَمها، لا تزال قائمة فعلاً. ومع إزالة الخلافة في القرن العشرين، استُخدمت الإشارة النقدية ذاتها ضد أتاتورك. أما اليوم، فإن نقد السياسة الغربية عن طريق تقريبها من الحروب الصليبية هو من قبيل الاستخدام السياسي والكفاحي للتشابه نفسه. وهذه الاستعارات الغريبة

من التاريخ ليست استعارات تعسّفية بمعنى أنها غير صحيحة، أو غير دقيقة تاريخياً، حتى ولو كان طابعها غير المنسجم مع الراهن واضحاً للعيان. فغياب التوسط النقدي، والفراغ القائم بين التمثّل الحادّ للتاريخ وحاضر غير مفكَّر فيه بتعابير غير تعابير لغة نشأت في الماضي، كل ذلك يجعل من الممكن استعادة المعنى على طريقة حركات كطالبان أو القاعدة، مع تركيب تصوّرات فكرية ودينية على ظروف التخلف التنموي الواقعية لاستخدام ذلك في استخلاص إيديولوجيات دموية.

من وجهة النظر هذه، فإن أحد الوجوه الأكثر مأساوية لعالمنا المعولم إنما يتمثّل في هذا التفاوت الكبير بين لغات لم تعد تتجاوب بعضها مع بعض بسبب تموضع كل منها على مستويات عميقة من الانقطاع النظري واللغوي والزمني. إن قضية [سلمان رشدي] هي مثال صارخ على هذا الانقطاع حيث رأى أحد الأطراف أن مِساساً بشرف المسلمين وكرامتهم قد حصل بسبب نشر رواية نظر إليها على أنها تمثل إساءة للنبي، فيما احتج الطرف الآخر بمبدأ حرية التعبير. وفي مواجهة إيران التي أصدرت حكماً لا رجعة فيه بحق سلمان رشدي، ردّت بريطانيا بفكرة مُفادها أن الأحكام تصدر وفقاً لاحترام القواعد القضائية المختصة التي تفصل فيها، في حال الخلاف، مبادئ القوانين والأحكام التي تطبّق على النزاعات. حوار طرشان هذا أم غياب أساسٍ للحدّ الأدنى من الحوار والتفاهم؟ ومن غير أن نُعطي مغزى مبالغاً فيه لقضية رشدي (حيث إن الجوّ الثوري في إيران كان المسؤول عن تضخيم القضية على مستوى الإعلام)، فإننا

لا نستطيع إلا أن نستنتج، بالرجوع إلى هذه القضية، أنها قد دلّلت على صعوبة وضع الأُسس للاتفاق على لغة مشتركة بين الثقافات من شأنها أن تُفضي بكل طرف إلى تعزيز خصوصياته وتحويلها، في الوقت نفسه، إلى مجرد تباينات ثقافية عديمة الخطر. إن النقاش ـ ولكن هل سبق حقاً أن كان هناك نقاش؟ ـ حول التصوّرات الخاصة بحقوق الإنسان يُسهم في ترسيخ هذا الابتعاد عن تأسيس لغة صريحة لحوار الحضارات أو، أقلّه، عن «التوافق من خلال التقاطعات» الذي يتحدث عنه جون راولس (John Rawls).

إن ما أخشاه هو أن يتسع التباعد، في خضم ١١ أيلول / سبتمبر، بين الرؤى المتعارضة في خطابٍ ضابط لخلافاتنا، في ظل خطاب دفاعي ومتشبّث بمواقع دوغماتية جامدة وخائفة تهيجها سيكولوجيا الرغبة التي يقول راولس إنها تنشأ عن «نقص في الثقة بالذات يتراكب مع شعور بالعجز»[٢٨]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، في ظل ردّ غربي يصرّ على إعادة التوازن إلى موازين القوى المختلّة عبر التصدي لتغيير المعادلات الإقليمية، كما في أفغانستان أو، بعد ذلك، في الشرق الأوسط من خلال هجوم على العراق. إن هذا الوضع يبدو لي كعارض من أعراض موقف يسعى تاريخياً إلى الهيمنة. وهو يقود اليوم إلى الرد والمعاقبة كما يقود، إن على مستوى التفكير أو على المستوى السياسي، إلى فرض نماذج مجتمعية مراقَبة ومسيطر عليها وتستجلب إليها الديموقراطية على وقع

(٢٨) كتاب نظرية العدالة In Théorie de la justice, Paris, Le Seuil, 1997, p577

طبول الحرب. إن مثل هذا الموقف يعبّر بالتأكيد، في زمن العولمة، عن شكّية مطلقة تنتمي إلى نموذج غير النموذج الاجتماعي ـ السياسي الذي انتصر في الغرب، لكنها تنتمي أيضاً إلى وعي مقتنع بامتلاك الحق في إدارة حكم العالم. وليس في هذا، على ما أعتقد، أية معاداة بدائية للغرب، حيث إن كل أمة مهيمنة تميل إلى التصرف على هذه الصورة. فالشعور العام هو أن الغرب يتدخل في شؤون العالم دون أن يهتم بتغييره [نحو الأفضل.] ولا يمكن للتغير في الموقف أن يحدث إلا باسم الاتزان المقترن بالتعاون على أوسع نطاق ممكن. ويبقى أن ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر يفتتح مرحلة تاريخية هيغيليانية جديدة ـ سأعود إلى الكلام عنها في ما بعد ـ لأنها تشهد تدامجاً بين جدلية للسيطرة وميل نحو إعلان الوعي الصريح بأن التاريخ يتم توجيهه، من الآن فصاعداً، بعالميته من وجهة نظر أمة منتصرة، من وجهة نظر جهة مفردة تريد لنفسها أن تكون عالمية بالفعل.

محمد أركون: طريقتكم في التفكير في غاية الأهمية. إنها تشير إلى تفكير ثقافة العلوم الاجتماعية التي تُبيّن لنا كيف تتحرك الاستراتيجية الجغرافية ـ السياسية الخاصة بسياسة القوة التي اعتمدتها أوروبا الإمبراطورية وتعتمدها الولايات المتحدة في الوقت الحالي. وبما أن عدداً كبيراً من الباحثين والأساتذة في مجال العلوم السياسية هم أنفسهم مواطنون في أوروبا ـ الغرب، التي طرحت نفسها للاضطلاع بالرسالة شبه الإلهية الهادفة إلى تجسيد العالمي ونقله إلى حيّز الفعل الذي تحدثتم

عنه، فإنهم يميلون إلى الحد من توجيه الانتقاد إلى تعزيز السياسة التي تعود عليهم بالنفع أكثر مما يبحثون عن بدائل أكثر احتراماً لحقوق الشعوب التي أصبحت مجرد بقايا خلّفها التاريخ العالمي. وأنا لا أجهل بالطبع أن هناك أصواتاً تدين بطريقة أشد قسوة هذا العالمي الكاذب المتحقق. لكن هذه الأصوات تنزلق إما إلى شطط العالم ـ ثالثية الموروثة عن فترة الحرب الباردة، وإما إلى ما يهاجمه مثقفون أميركيون من أمثال روبرت كاغان (Robert Kagan) ويصفونه بأنه «يوتوبيات ما بعد حداثوية» (postmodernes). من يتكلم الآن لمصلحة الشعوب التي تطحنها لعنة محور الشر، أو تتسع لها جُعبة التسميات غير الواثقة: لا هي عالم ثالث، ولا هي متخلفة، ولا هي نامية، ولا هي مستعمَرة سابقاً، ولا هي سوداء أو صفراء أو آسيوية. . .؟ بلا اسم، وبلا فئة جغرافية ـ سياسية قابلة للتحديد؛ فمفردات التصنيفات المتعاقبة فقدت كل صلة بالواقع. وتسمية «الإسلام» السهلة الاستعمال والمبتسرة تضمّ عيّنة واسعة وممثلة للجعبة المذكورة.

إن هذا الاستعمال للتسميات غير الواثقة إنما يمثّل إساءةً بالغةً إلى أبعد الحدود. إنه يحرم الشعوب من أسمائها من حيث هي أسماء عَلَم ذات مرجعية إلى إتنية أو أرض أو جنسية أو لغة. إنه يسيء إلى الإسلام من حيث هو دين وحضارة وتقليد فكري. إنه يحرم أصواتاً كثيرة من حقها في أن تُسمع لأن الانتباه كلّه مركّز على بن لادن والقاعدة والإسلام الحركاتي. إن أشكال الخلط هذه تعزّز سوء التفاهم المتبادل وتغذّي

«الحنق والكبرياء» عند فريق، وتروي إحساس فريق آخر براحة الضمير فتجعله يقرر الابتعاد عن كل هذا الضجيج، وعن كل هذه الخلافات حول قضايا بلا تماسك، وحول أجانب بلا وجوه، وبلا هوية، وبلا تاريخ قابل لأن يُعرف، وبلا انتماء جدير فعلاً بالاحترام... وخصوصاً أن «ذلك» كلّه يأتي، فوق هذا، ليطلب اعترافاً وليعرقل أو يناقش في المسيرة المحتومة للعالمي القائم بالفعل: هذا ما يبقى على سياسة القوة أن تقوم بتصفيته بكل ما تمتلكه من إمكانيات!

إنني أدرك تماماً أنني أذهب بعيداً في القسوة، ولكن كيف يمكن الرد بشكل مختلف على غياب المعايير والقِيَم، وعلى أزمات الهوية التي تضرب مجتمعات لا تمتلك أية وسيلة، ما أقصده هو عدم امتلاكها للأدوات النقدية لثقافة الأنوار الجديدة، أو حتى لثقافة الأنوار الجديدة الجديدة، لأن نيتشه أيضاً يجري تجاوزه بقدر ما كان إسهامه الخصب قد أُدمج بشكل ناجح في البحث الفلسفي القائم. وإن من غير النادر أن نسمع أشخاصاً من أصحاب المليارات ومن الأطباء والنواب والموظفين الكبار والعسكريين والنساء اللواتي يناضلن من أجل تحرير المرأة... وهم يطلقون خطابات عن الهوية تصطدم فيها الإشارات إلى الإسلام بمطالب تحديثية (لا تميّز بين هذه الحداثة المطلوبة والحداثة الفكرية والنقدية)، قبل أن يصلوا في خضمّ الهرج والمرج إلى إدانة ظلم الغرب وصلفه، وشجب الدعم الأميركي المطلق لإسرائيل، مع استشهادات في غير محلها بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية، للتذكير بالمآل الأساسي وبالحماية التي ما

بعدها حماية لهوية لا تمكن إزالتها مهما فعل الغرب من أجل تدميرها. ليس هنالك أي تفكير ينطلق من علم التاريخ أو الاجتماع أو علم النفس الألسني، ولا أي ذكر حتى لاسم الإناسة (الأنتروبولوجيا)، ولا أية فكرة عن الهوّة التي تفصل بين التاريخ النقدي للنصوص الدينية ولسيرة النبي أو للشريعة وبين القصة - التاريخ التي يرتكز عليها كل ما يُقال والقسم الأكبر مما يُكتب أو يُدرّس عن موضوع الإسلام. صحيح أن هنالك ذكراً لكلمة «فلسفة»، ولكن دون أي استحضار للإسهام الثريّ الذي قدّمه الموقف الفلسفي في سبيل التحييد النقدي للخطاب الديني، سواء كان هذا الخطاب عالماً بالدين أو شعبياً أو شعبوياً. أما لجهة إلغاء تدريس الفلسفة أو تعريب تدريسها بين عشية وضحاها، فإنه لا يثير أي احتجاج من ذوي الطلاب، في حين أن كلمة تيولوجيا (لاهوت) لا تثير اهتماماً أكبر من الاهتمام بالفلسفة. إنَّ موضوع النظام التعليمي واهتماماته غائبة عن مجال النظر. ونحن نجد مؤرّخين لـ«علم الكلام» لكننا لا نجد لاهوتيين (علماء كلام) محترفين على غرار المفكرين الكبار السابقين.

إن الاستخدام السائد للآيات القرآنية يذكّر بطرق ومواقف الفكر المتوحش التي وصفها كلود ليفي - ستروس (Claude Lévy-strauss)، حيث تجري الاستعانة وفق الآليات غير المضبوطة لتداعيات الأفكار، بترسانة الآيات الأكثر تداولاً والتي يكثر ورودها في خطب الوعظ الديني والخطابات الرسمية والنشرات الدينية المتلفزة والكتيّبات التنويهية بالدين (apologétiques) التي تُباع بأسعار زهيدة عند باعة

الصحف، وكل ذلك للاندماج في الجماعة الواسعة للمسلمين والمسلمات من جميع الأعمار، ومن جميع المستويات الاجتماعية الثقافية التي تقوم بدورها باستخدام الآيات والأحاديث نفسها في مواقف وجودية مُشابهة إلى أبعد الحدود. وقد تم بهذه الطريقة، منذ الثلاثينيات وظهور الإخوان المسلمين، بناء مخيال إسلامي معاصر وقوي. وهذا المخيال لا يزال يتحرك في مجال غرائبي وفوق طبيعي لم يعد يتغذى على القَصص القديم الكبير، كقِصص الأنبياء ـ التي يتمثل أنموذجها الشيّق والرائع بسورة يوسف التي وصفها القرآن نفسه بأنها أحسن القصص ـ بل على الأدب الشعبي / الشعبوي الذي يقدّمه التفسير التوافقي (concordiste) والصوفي المحدث (néomystique).

ثمة ثلاث ملاحظات أُوردها، إذا سمحتم، لاستكمال هذه الصورة السريعة. أولاً، هنالك لحسن الحظ باحثون وأساتذة يعون هذه الوقائع ويتصدّون لدراستها بجرأة نقدية وبأدوات فكرية مناسبة إلى هذا الحد أو ذاك. بعد ذلك، هنالك المعالجات / الحرتقات الإيديولوجية للخطاب الاجتماعي التي ذكرتها آنفاً والتي لا تقتصر على المجال الإسلامي وحده. فمثل هذه المعالجات / الحرتقات نجدها، فيما لو أنعمنا النظر، في جميع المجتمعات الأوروبية ـ الغربية حيث ثقافة النقد المستندة إلى علوم الإنسان والمجتمع لا تكاد تكون أكثر حضوراً في الخطابات السائدة في مختلف الأوساط المهنية. وأخيراً أودّ أن ألفت الانتباه إلى ما أسمّيه «ما لا يمكن التفكير فيه (impensable) وغير المفكَّر فيه» في الفكر الإسلامي المعاصر.

فقد قدّمت رؤية مختصرة بخصوص المرجعيات إلى إسلام «محرتق» (bricolé) ويحيل الأشياء إلى ذاته (essentialisé) ومخرِّف (mythologisé) ومؤدوَت (instrumentalisé) و،خصوصاً، معزول عن الحداثة الفكرية وعن مرجعياته الكلاسيكية الأكثر تخصيباً بالنسبة إلى عمل يسعى إلى إعادة التزوّد الممكن، وخصوصاً إلى تجاوز جميع الموروثات القصصية ـ التاريخية. وفي موازاة ذلك، هناك أيضاً في أوروبا ـ الغرب استخدامات للماضي مشابهة لتلك التي قمنا بفضحها في الأنساق الإسلامية. ومع ذلك، فإنني لم أعثر مطلقاً على مؤرّخين للفكر المسمّى الغربي يركّزون، كما أفعل، على الأمور اللامفكر فيها والمتراكمة من دون أن تقوم بجلائها الممارسات الفكرية المعاصرة. وفي إمكاننا أن نفهم بصورة أفضل، عبر تعميق تحليل العمليات العقلية، وأواليات الخطابات الاجتماعية، والعلاقات بين السياسة والدين والمجتمع وقوى العولمة، إلى أية درجة يمكن للموارد المخصصة لحرب فتّاكة وبلا مخرج إيجابي منظور أن تُستثمر بشكل أفضل، في النضال العالمي ضد الطوفان الجارف من الجهالات المتحوّلة إلى مؤسّسات والتي يجري نشرها بنجاعة في مجتمعات المشاهد المرئية وثقافة السوق.

العنف النظامي وسياسة الأمل

جوزيف مايلا: تحدثنا حتى الآن عن ١١ أيلول / سبتمبر من وجهة نظر إجمالية وحاولنا أن نقيِّم دلالته على صعيد العلاقات الدولية وخصوصاً من زاوية العلاقات بين أوروبا والولايات المتحدة والإسلام. وسيكون بإمكاننا أن نخصص المرحلة الثانية من مقاربتنا هذه لمسائل أكثر اتصالاً بشكل نوعي بعالم التمثلات المتمايزة التي عملت كمصافٍ لقراءة الحدث، وذلك قبل أن نتساءل عن أثر ١١ أيلول / سبتمبر في العالم العربي ـ الإسلامي. إن هجمات ١١ أيلول / سبتمبر تعني العالم العربي ـ الإسلامي لأكثر من سبب: فهنالك هوية المنفّذين، وجنسية بن لادن وشخصيته ومساره، وهنالك بالطبع السياق السياسي للشرق الأوسط، من فلسطين إلى العراق، والذي جاء العمل الإرهابي الذي نُفّذ في ١١ أيلول / سبتمبر ليندرج فيه كذريعة أو كمحاولة للشرعنة.

إن مقاربة ١١ أيلول / سبتمبر من وجهة نظر العالم العربي تتطلب التساؤل عن كيفية رؤية الحدث من قِبل شعوب هذه المنطقة. كل حدث له وجهان. إذن يمكننا موضوعياً أن نقدّر أهمّية حدث ما وأن نرسم حدوده

من خلال التأثيرات التي يمكن أن يحدثها في حياة المجتمعات، أو من خلال التغير الذي يستطيع إدخاله، بما هو واقعة تاريخية وسياسية، على صعيد سياسي قومي أو دولي. كما يمكننا أيضاً، من وجهة نظر ظواهرية (phénoménologique)، أن نحاول إدراك حدثٍ ما من خلال دلالته بالنسبة إلى جماعة معيّنة، وفقاً لطريقة تلقّيه من قِبل هذه الجماعة: أي من خلال تفسيره، والمواقف التي يُثيرها، ودلالته في مجرى التاريخ الذي يصنع نفسه في الواقع. وبالنظر إلى ١١ أيلول / سبتمبر من هاتين الزاويتين، نجد أنه حدثٌ، لا بل حدثٌ كلّي، لأنه حرّك القوى الفاعلة والمجتمعات على المستوى العالمي. ومن غير أن يُحدث اضطرابات على مستوى العلاقات الدولية، من النوع الذي كان يمكن أن تُحدثه حرب أو ثورة، إلا أنه أثار مراجعات استراتيجية وأعاد تشكيل أشكال النظر إلى النظام العالمي وتحديداً على مستوى التهديدات التي تُحدِق به حالياً والتي يمكنها أن تحدق به لاحقاً. وقد تم سريعاً، من خلال ردود الفعل الأميركية على ١١ أيلول / سبتمبر، إفراز استراتيجية من النوع الأمني ونشرها في الغرب. والخطورة في ذلك هي في كونها تطرح نفسها كاستراتيجية دبلوماسية، في حين أن الأوروبيين لا يشاركون الأميركيين في النظر إلى الملفّات الدولية الكبرى، وملفّات الشرق الأوسط تحديداً، من خلال مستلزمات الدفاع والأمن وحدها، كما هي الحال بالنسبة إلى الأميركيين.

أما بالنسبة إلى المجتمعات العربية الإسلامية، فإن ١١ أيلول / سبتمبر

يطرح نفسه على شكل صورة مشقوقة إلى نصفين. فالحدث كان بذاته مفاجأة ضخمة ـ إلى درجة أن الذين كانوا الأكثر ميلاً إلى عدم تصديق الحدث ظنوا أن هنالك «مؤامرة» دبّرتها الولايات المتحدة نفسها ـ لأنه حطّم رؤية خرافية لقوة الولايات المتحدة وتفوّقها. أما دلالة الحدث، فقد طرحت نفسها، منذ البداية، على وعي جاهز لفهم شِحنة العنف التي يحملها وقادر على إعادة وضعها في إطار استمرارية ما يمكنني أن أسمّيه «توجيه الضربات وتلقّيها»، وذلك لشدة ما يعيش العالم العربي والإسلامي في ظل الشعور بالمواجهة مع الغرب.

وفي هذا الإطار، فإن ١١ أيلول / سبتمبر لا يأتي كواقعة معبّرة عن القطيعة. ربما تكون هنالك قطيعة رمزية فقط يتبنّاها «هذا الإسلام» - ما عدا أن إسلام القاعدة ليس على شيء من الإسلام بالنسبة إلى الغالبية العظمى من المسلمين. فالواقع أنه كلّما اتجه الغرب إلى زجّ الدين، مال الإسلام إلى شرح الأمور عن طريق الاحتجاج. وفي كل مرة يتبيّن فيها أن أميركا والغرب ينظران إلى ١١ أيلول / سبتمبر ويعيشانه كحدث ـ قطيعة، كظاهرة عنف غير مسبوق، كعاصفة مرعدة في سماء مأمونة إذا لم نقل صافية كلّياً، كحدث له ما قبله وما بعده، فإن الشعوب العربية ـ الإسلامية، على ما أشرنا إليه آنفاً، تنظر إلى الحدث، بخلاف ذلك، على أنه حدث مستديم. وبالطبع ، فإن التهديد كان قد أصبح حاضراً بالنسبة إلى أميركا: لنتذكر المحاولة التي جرت عام ١٩٩٣ لتفجير مركز التجارة العالمي، والهجوم على السفارات الأميركية في شرق أفريقيا وعلى

السفينة الحربية الأميركية في اليمن عام ٢٠٠٠. لكن هذا التهديد بقي مشتّتاً ومبعثراً من الناحية الجغرافية بحيث لم يسمح بتوقع هجوم مباشر على الأراضي الأميركية. أما بالنسبة إلى العالم العربي ـ الإسلامي حيث التطابق كامل بين الواقعة والمعنى وبين الإدراك والتلقي، فقد كاد الحدث الذي تمثل بالحادي عشر من أيلول / سبتمبر أن يثبت وجود خط حدثي متصل، وديمومة تاريخية صارخة. ذلك يعيدنا إذن من جديد إلى مِخيالين سياسيين تخلّى أحدهما، أي الغربي، عن كل فكرة للاضطهاد والسيطرة اللذين أصبحا بالنسبة إليه من الأمور الخاصة بفترة استعمارية تجاوزها الزمن، فيما الآخر، أي مخيال الشعوب الإسلامية، يواصل الاحتفاظ بفكرة المواجهة المستمّرة. ألسنا هنا أمام صِدام يقبع على شكل تجويف في طيّات المخيالات بين تصوّرات عن الطريقة التي يتحرك بها العالم؟ هنالك، بالنسبة إلى أحد الطرفين، طريقة شبه مباشرة في قراءة الحدث، وقضية مفهومة بشكل مُبهم، حتى ولو بدت وسائل الدفاع عنها غير متوافرة، إضافة إلى استحالة هذا الدفاع ـ إذ إن جميع الناس في العالم العربي ـ الإسلامي لم يبتهجوا، في نهاية المطاف، لما أصاب الولايات المتحدة ـ وهنالك، بالنسبة إلى الطرف الآخر، صعوبة في فهم الحدث قريبة من صعوبة فهم أسبابه.

من هنا، فإن الاستنتاج ـ المأساوي ـ هو أن ١١ أيلول / سبتمبر يعيد كل واحد من المجتمعَين الكلّيين، إذا ما جاز لنا التعبير بهذه الصورة، إلى صور جامدة عن هويتهما كما في لعبة المرايا غير المتحركة. ألسنا نعود

أيضاً إلى أُطر للذاكرة بلغت حدّاً من التمايز لم يعد معه الحادي عشر من أيلول / سبتمبر يشكّل «حدثاً» بالصورة نفسها لكل من الطرفين. كيف يمكننا أن نعود، بعد الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، إلى الاندماج في الإنسانية المشتركة؟

محمد أركون: كل ما يحدث يطرح مشكلة بالتأكيد على مستويات مختلفة وبتداعيات مختلفة بحسب الأطر الاجتماعية للمعرفة وللتمثل وللتفسير الذي ينبغي للتحليل السوسيولوجي أن يتعرف إليها في كل مجتمع كلّي. ولا بد لي، في ما يتعلق بهذا الموضوع، من أعود مجدداً إلى مشكلة المصطلحات. فقد تكلمتم للتوّ عن «عالم عربي» أو «عربي - إسلامي» حيناً، وعن إسلام / إسلامي / مسلم، حيناً آخر. في الحقيقة، أنا أكافح منذ أكثر من ثلاثين عاماً للخروج من الخلط ومن الأوهام التي تشيعها هذه الاستعمالات التي تبعث على الهوس. فمنذ وفاة عبد الناصر، جرى تنفيس يوتوبيا الأمة العربية والانحرافات الكلاّنية للإيديولوجيا البعثية التي كانت تدعو في كل مكان إلى «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة». ونحن نعرف كيف أنّ السياسة القومية الشرسة التي اعتمدها الحزب - الدولة (Etat - parti)، عشية الاستقلالات، دمّرت حتى الأسس التي كانت تبدو الأكثر صدقية للأمة العربية الواحدة وغير القابلة للتجزئة: أريد أن أتحدث عن اللغة وعن الثقافة العربيتين اللتين تطرحان على أنهما واحدتان «من الخليج إلى المحيط»، وعن الإسلام كأفق للدلالات وللقِيَم التي يمكن أو ينبغي حتى للأقليات المسيحية أن تشارك

فيها. هذه الرؤى التي تدافع عنها بكل قوة إنشائياتٌ فارغة من الجوهر التاريخي والثقافي بقدر ما هي متحمسة ودوغماتية، تعرّضت لجملة من التكذيبات المفجعة: هزيمة عام ١٩٦٧، والثورة المسمّاة إسلامية في إيران عام ١٩٧٩، وحرب الخليج عام ١٩٩٠، وهجمات الحادي عشر من أيلول / سبتمبر التي أرى فيها المآل الأكثر مأساوية للإخفاقات المتتابعة للنظم الحاكمة منذ عام ١٩٥٠. أما أن الاستراتيجيات الجغرافية ـ السياسية لأوروبا ـ الغرب قد أسهمت بشكل كبير في هذه الإخفاقات فهو أمر تنكره أو تتجاهله الطبقة السياسية وحتى المؤرخون الملتزمون بمصالح أممهم في هذا المعسكر أو ذاك.

إن الاستمرار في الحديث عن «عالم عربي» أو عن «عالم عربي ـ إسلامي» أو عن «عالم إسلامي» يعني السماح للمقررين السياسيين والمعلقين والمترجمين والكتاب في العالم كله بحجب التنوّع الكبير إلى أبعد الحدود للذاكرات الجمعية، وللجماعات الإثنية ـ الثقافية والمناطق، والبيئات المحلية، واللغات، والهويات الأنتروبولوجية للشعوب وطموحاتها ومطالبها واحتجاجاتها، التي تتعرّض للتجاهل والتلبيس في أشكال التخليط والوعود الديماغوجية التي تقدمها الخطابات الرسمية. ولذلك، فإن تقييم الإدانات وأشكال القلق التي يستمر الحادي عشر من أيلول / سبتمبر في إثارتها إنما يجب أن يتم على صعيد هذه المستويات المتنوّعة للوجود الاجتماعي والتاريخي. ولا بد لتحقيق ذلك من علماء اجتماع محترفين ومؤرّخين قادرين على

إغناء خطِّية سردِهم التاريخي بتساؤلات أنتروبولوجية حول البِنى المعقدة للذاكرات الجماعية وللمخيالات السياسية ـ الدينية، وحول الغياب شبه الكامل، عند أكثرية القوى الفاعلة والجماعات والفئات المحددة، لما يمكن أن نسمّيه عن حق الوعي التاريخي النقدي والوعي المدني. وإذا لم يكن هنالك قبول لتعميق هذه الأبحاث على مستوى كل دولة وكل مجتمع كلّي يؤخذ باسمه الحقيقي (مصر، سوريا، المغرب، اليمن...) لا من خلال ضياعه داخل عموميات كلمات «الإسلام» و«العالم العربي» و«العالم الإسلامي»، فإنه لا يكون بمقدورنا أن نفعل شيئاً غير تكرار العموميات المصطلح عليها والتي يجري تردادها باستمرار.

سأعود لاحقاً إلى المفهومين المفتاحين المتمثلين بالقصص ـ التاريخ والقصص ـ الإيديولوجيا واللذين يسمحان بالتركيز على مسؤولية الدول التي لا تكفل لمواطنيها الوصول إلى المعرفة النقدية لمجتمعاتهم وتاريخهم الحقيقي ونُظم قِيَمهم وتمثلاتهم واعتقاداتهم. ولا بد من أن نعلم أن القِيَم والمُثل التي يتمّ التلويح بها في الإطار الذهني للقصص ـ الإيديولوجيا تستلب الحريات الأساسية للذات البشرية، وتذيب الوعي المدني الحديث، وتشجّع مسلكيات جماعية تراجعية، وتغذّي الحركات السياسية الكلاّنية. ما هو المخرج الذي يبقى أمام المجتمعات غير النامية والمقموعة من قِبل «الدول المارقة» عندما لا يكون عند «الدول المتحضرة» جواب عن المآسي السياسية المبرمجة على المستوى العالمي، وليس على المستوى

المحلّي فقط، غيرُ الحملات التأديبية لسياسة القوة، وغير «حُجج» سياسة الأمر الواقع والوعود العقيمة بالمساعدات الإنسانية؟

تقولون إن هنالك تبادلاً للضربات منذ زمن بعيد وإن هنالك من يعُدُّ الضربات. إنني أشعر بأنه لم يعد أحد يفكر، منذ الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، بإحصاء الضربات، وتحديداً بسبب الإعياء والقرف اللذين اكتسحا الرأي العام بالتدريج، حتى من الجانب العربي، أمام العنف النظامي في التصاعد غير المقبول للهجمات الانتحارية والردود «الردعية» في إسرائيل ـ فلسطين. هنالك مثقفون قادرون على تحديد المسؤوليات الأخلاقية عن هذا التصاعد، لكنهم يرفضون الاعتراف بأن الحادي عشر من أيلول / سبتمبر قد سجننا جميعاً في العنف الذي أسمّيه نظامياً لأنه يتغذى على المنطق الدائري للحرب العادلة على الإرهاب. لم يكن هنالك تاريخ قبل الحادي عشر من أيلول / سبتمبر؛ لا حروب ولا شعوب تُقتل ولا خلافات متراكمة ولا تجاوزات ولا فساد ولا صفقات إجرامية على المستوى الدولي؛ لا شيء يمكن ذكره لا من أجل رفع دعاوى أو بناء حُجج لتبرير موقف معسكر ضد الآخر، بل من أجل الخروج من الفوضى المتسعة منذ عام ١٩٤٥، وأيضاً من أجل أن تكون هنالك إمكانية للتفكير بتاريخ تضامني للشعوب من خلال العدل المحايث، لا التوزيعي فقط، في ثقافة للسلم الدائم.

ينتابنا شعور مؤلم بأن الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني الذي يتواصل منذ أكثر من خمسين عاماً قد أخذ حجم اختبار يهدف، من جهة، إلى

إقامة «شرعية» العمليات الانتحارية أمام قوة لا تقهر، ومن الجهة الأخرى، إلى إثبات أن مثل هذه العمليات تظل بلا طائل. وقد ظهر رهان جديد للصراع حيث إن الطرف الأقوى يريد أن يرجّح المبدأ «الأخلاقي» القائل بأن أقل تنازل عن قضية، حتى لو كانت هذه القضية محقة، يتم الدفاع عنها بعمليات إرهابية، إنما يعني هزيمة جبانة أمام عنف غير مسموح به؛ أما الطرف الأضعف، فإنه يعتقد، على الرغم من كونه مهزوماً عسكرياً منذ أمد بعيد، بأنه ما زال قادراً على أن يذكّر الرأي العام العالمي بأن شعباً مسحوقاً تحت القنابل والدبّابات يفضل أن يتعرّض للإبادة من قِبل قوة غير عادلة على أن يتخلّى عن حقوقه التي لا تقبل أي مساس بها. نحن نجد هنا المثل المأساوي عن عنف يتغذى على التمثلات والتأملات التفسيرية أكثر مما يتغذى على وقائع تظل، رغم عِنادها، مكبوتة أو منظوراً إليها على أنها ثانوية. فالواقع أن تلك التمثلات تختلط فيها المواقع والمعايير التي كانت تضمن تقليدياً رفع شأن الأبطال والشهداء في الحروب المتكافئة (٢٩)، مع الحسابات الباردة المقدمة من قِبل استراتيجيين حديثين أبدعوا «نظام ازدواجية المعايير» لتحقيق النصر دون التعرض لخسائر كبرى إن على مستوى المعركة الأخلاقية والرمزية، أو على مستوى المواجهة العسكرية التي يكون انتصارها فيها محققاً سلفاً.

لقد جرى الحديث عن حدث من أحداث الإنهيار العالمي الكبير يهدف

(٢٩) الشاعر الفرنسي كورناي (Corneille) كتب في القرن السابع عشر في معرض كلامه عن الوطنية الرومانية: «الموت من أجل الوطن هو مصير شريف جداً / فلنجتهد جماعات جماعات في السعي إلى موت بكل هذه العظمة».

إلى إفناء الجميع ويمحو، أمام مصمّمي الهجوم ومنفّذيه والمستفيدين الممكنين منه، كل التداعيات السياسية التي قد يكون من شأنها أن تغيّر مصير الشعوب وأن ترفع من مستواها بين الأمم. فجنود بن لادن، وبن لادن بالذات، كلهم بلا أوطان، بلا انتماء إلى أرض أو وطن محدد، لأنهم تخلّوا عن أشكال التضامن الطبيعي ـ الأسرة، المنطقة، الأمة، الدولة، الثقافة، الذاكرة التاريخية ـ ليذهبوا ليموتوا وليقتلوا بلا هدف سياسي يمكن تحديده. لم نعد إذن في الإطار التقليدي لنضالات تهدف إلى تحرير وطنٍ للجسدِ نجد فيه انتماء لسلالة أو لأسرة أو لمجتمع معروف، أو لهويّة نسعى لإحيائها ولرفع شأنها بشرف النضال من أجلها فوق أرض المعركة، ضد عدو هو الآخر محدد تماماً من الناحيتين التاريخية والإيديولوجية. لا شيء من كل ذلك عند جنود الانهيار العالمي الكبير الذين لم يتمكنوا من إطلاق اسم عليه، ولا من ربطه بتقليد فكري أو بتراث ديني. كل شيء فاقد لطبيعته، فاقد لأرضه، فاقد لجنسيته، فاقد لثقافته، فاقد لدلالته، فاقد لنسقه، ومقطوع حتى عن التعاليم الأساسية لهذا الدين الذي يُفترض به أن يكون الشيء الوحيد القابل للتسمية كموضوع لـ«التضحية» بالنفس، في وقت سيكون فيه هذا الدين نفسه في جملة ما سيدمره الانهيار العالمي الكبير.

من الصعب أن نجد مسلمين يمكنهم أن يفكروا في الانهيار العالمي الكبير [ملاحم آخر الزمان] بالشكل الذي يعرضها به التقليد اليهودي والمسيحي. وإذا كنت أتحدث عن ذلك هنا، فلكي أقول إلى أية درجة

يُشير الحادي عشر من أيلول / سبتمبر إلى مسارات مظلمة لتمثلات قديمة جداً لا تنفذ مطلقاً إلى حقل الوعي المتفكر، بل تترابط وتنتشر بمساعدة خطاب قصصي ـ إيديولوجي قوي، على حد تعبير كلود ليفي ستروس الذي ذكرته آنفاً، وموجود «بين الأنقاض الحجرية لخطاب اجتماعي قديم». هذا «الخطاب الاجتماعي القديم» هو خطاب القرآن مضخماً وتتجاوب أصداؤه في الإيضاحات اللامتناهية للمفسرين الشعبويين الذين يقذفون بالمخيالات المعاصرة نحو المنزلقات الأشد خطورة.

خلال عام كامل، استمعنا يومياً إلى المعزوفة الجنائزية حول ضحايا الهجمات والردود عليها في إسرائيل ـ فلسطين، بل أيضاً في كشمير وباكستان وأفغانستان والشيشان وغيرها من أماكن الصراعات التي تعود بنشأتها وبرهاناتها النهائية إلى المنابع نفسها وإلى القوى الفاعلة نفسها وإلى «مبادئ» سياسة الأمر الواقع نفسها ولكن بعد زركشتها بثياب حديثة مأخوذة من خزانة الأخلاق والقانون. ولقد سجّلنا العجز الكلّي للاتحاد الأوروبي وللقوى الكبرى السابقة في القارة القديمة وهي تلوّح بأذرعها عبثاً في بحثها عن سياسة أخرى وعن إجابات أخرى عن ظاهرة الإرهاب.

سمعت من محللين معروفين من أمثال أوليفييه روا (Olivier Roy) أن الأوساط السياسية الأميركية العليا قد أصرّت على ضرورة تصفية صدّام حسين ونظامه لدرجة بات معها التراجع عن هذه الضرورة التي كانت قد تجذّرت في الرأي العام، بمنزلة هزيمة أمام وحش سياسي لا يتردد في إعلان نفسه منتصراً. نحن في منطق الحرب نفسه، إزاء برهانات متماثلة

أُعدّت قبل الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، لكنها عزّزت «شرعيّتها» بشكل كبير بعد هذا التاريخ.

وفيما تستمر إدارة العالم بالعمل بكل ما فيها من أخيلة واشتهاءات وتكتيكات واستراتيجيات وعمليات أدْوَتة (instrumentalisation) لقانون و«قيَم» المساعدة الإنسانية، يبقى الحدث، من جهته، مسطحاً بلا أخلاقيات مُلهمة ولا غنى كاشف، بدون أفق للمعنى أو للأمل على المدى القريب والبعيد. فقد احتفظت صور مانْهاتِنْ المأساوية بكل شِحنتها من الانفعال والسخط. ولكننا ما زلنا بانتظار الأجوبة السياسية والأخلاقية والفلسفية التي من شأنها أن تجعل من الحدث منعطفاً فريداً في مغامرة الديالكتيك التاريخي وأكثر من ذلك في مسيرة الفكر البشري نحو إحاطة جديدة بمسؤولياته.

كنت قد كتبت في مرحلة أولى أننا إذا ما واصلنا شرعنة حروبنا غير المتكافئة بواسطة القِيَم الكاذبة المنشطة بحكايات نرميها بعد استعمالها، فإننا سنمضي وقتنا في تعداد بلا نهاية للضربات التي نوجهها وللضربات التي نتلقاها، وللضحايا الأبرياء ولأعمال التدمير. فبعد عام من النقاشات والتفكير حول الدلالة الكامنة في داخل الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، تجري العودة إلى أمل لا يمكن اجتثاثه: من المستحيل لقوة الزعزعة (subversion) التي تمتع بها يوم الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ أن تظل دون تداعيات خلاّقة.

جوزيف مايلا: المطلوب تحديداً هو الخروج من منطق حساب

الضربات التي تُوجَّه وتُتلقّى، على أساس أن كل خطابِ أمل لا بد من أن يرتكز على أخلاقية للقاء. والواقع أننا نبتعد عن ذلك بشكل متزايد منذ ١١ أيلول / سبتمبر. وما ينتشر في الوقت الحاضر هو خطاب آخر. فالواقعة الأكثر حضوراً ـ إذا ما سمحتم لي بالعودة إلى مسألة تلقّي الحدث في النسق العربي ـ الإسلامي ـ هي أن الأُطُر «الموغلة في القِدم» للذاكرة العربية الإسلامية، وهي أُطُر تعمل بطريقة مشابهة لأطر الذاكرة في غرب جمّد نظرته إلى الشرق الإسلامي والعربي، قد سارعتْ باكراً إلى تحديد موقع ١١ أيلول / سبتمبر وإلى تحييده عن طريق وضعه في خانة عنف «معروف سابقاً». نجم عن ذلك بالنسبة إلينا، نحن المهتمين بالعلاقة بين الإسلام والغرب، نوع من «التوقف أمام الصورة» والعودة إلى وضعيات هي أيضاً معروفة سابقاً، أي إلى واقع أن كلاًّ من المهاجَم والمهاجِم قد طرح نفسه كضحية للعنف الحاصل ـ وحدث أيضاً أن تمت الإشارة بشكل خاطف إلى المهاجِم، أو سُمّي أحياناً بشكل صريح، كما فعل رئيس الوزراء الإسرائيلي عندما وجّه التهمة إلى الإسلام. إنها لحظة اتسمت بخطورة كبيرة ارتبطت بأزمة في العلاقات بين الإسلام والغرب أفضت بالطرفين إلى تجريم بعضهما البعض. «ثقافة» أو دين شحَنَه بقسوة بالغة مسؤولون أو مثقفون غربيون اعتبروا أنهم وقعوا ضحايا لعمل عدائي جاء من الخارج، لهجوم قام به البرابرة في نهاية المطاف.

في الوقت ذاته، ارتفعت أصوات في العالم العربي والإسلامي لتطلب إلى الغرب، وإلى أميركا بوجه خاص، أن تجعل من الهجمات فرصة

تحاسب فيها ضميرها. إنَّ كلا الموقفين غير مقبول من الجهة الأخلاقية. الأول، لأنه يتحرك كما في المجاز المرسل (synecdoque) الأخلاقي الذي يحمّل العددَ الأكبر من الناس جريرةَ عمل قامت به مجموعة ضئيلة العدد، ويعتبره ممثلاً لموقفهم الأكثر عمقاً؛ والثاني لأنه يتمثل بتحميل الضحية مسؤولية المصيبة التعسفية والبغيضة التي حلّت بها.

هذان الموقفان غير المحتملين أخلاقياً والتقليصيين ثقافياً يكشفان عن انسداد المعنى الذي يتجه العالم نحوه في حالته الراهنة. لأن النظام الحالي للعالم لا يفعل غير تغذية هذا الخلط بين مواقف احتجاجية يعطيها أصحابها معنى أخلاقياً، وبين حملات تأديبية يُنظر إليها على أنها مشروعة من قِبل أولئك الذين يقولون إنهم لم يفعلوا غير الرد على العنف الذي مورس ضدهم. الأخلاق والسياسة ما كان يمكنهما مطلقاً أن يجتمعا وأن يتعارضا إلى هذا الحد. وهذان الموقفان يتجاوبان بكثير من الإحساس بالثقة الأخلاقية في منطق الضربات الموجهة والضربات المتلقاة. ومع ذلك، أعتقد بأن الذهاب ضروري إلى أبعد من الكشف عن نظام يتغذى على تناقضاته الخاصة لكي يتمكن من تأمين ديمومتها بشكل أفضل. إننا نجد أنفسنا بشكل أساسي أمام نظام دولي لم يعد يعرف كيف يتعامل مع التهديد، فيما الفكرة ـ الموهومة ـ التي سيطرت عليه، منذ سقوط جدار برلين وحتى ١١ أيلول / سبتمبر، هي أن العالم قد دخل في عصر يسود فيه القانون والوئام والتدامج. ومن هنا جاء هذا التناقض الذي حملته اليوم بالشكل الأكثر وضوحاً «إمبراطورية» كالإمبراطورية الأميركية:

تدمير كل مصدر للتهديد، ولكن مع التصرف بشكل تكون معه قِيَم الإمبراطورية هي قِيَم الجميع . هل يمكن للمرء أن يكون سيبيون (Scipion) وكراكالا (Caracalla) في آن واحد؟ هل يمكن تدمير قرطاجة ومنح حقوق المواطنة لجميع الأشخاص الأحرار في الإمبراطورية؟ الحل الوحيد هو فرض السلم الروماني (Pax Romana) أو، بتعبير آخر، الدمج بعد الغلبة والاستيعاب بعد السيطرة.

ولهذا السبب، فإن ما يبدو لي أنه الصفة المميزة لحالات الصراع من الشيشان إلى فلسطين ليس هو الحرب. إنه بالأحرى ذلك النوع من السلم الذي ننزع نحو إقامته. وإن أسلوب عمل قوى الاحتلال في تلك الأوضاع الصراعية المعقدة هو فرض سلام يقترب إلى أبعد حد ممكن من الحل من طرف واحد أكثر مما يقترب من الحل التفاوضي. وما يبدو خطيراً، من الشيشان إلى فلسطين مروراً بالعراق، هو أن الطرف البالغ القوةِ يُترك له الخيار في تفصيل حلول هو مصمّمها ومنفذّها... والحَكَم فيها وعليها. وقد أنتجت اتفاقيات أوسلو سلماً يمكن وصفه بأنه «اختباري»: إنه ذلك السلم الذي نصّب فيه أحد الطرفين - إسرائيل - نفسه حكَماً بين النيّات الفلسطينية الحسنة وجهوده الهادفة إلى إقامة سلطة فلسطينية مقبولة من طرفه. وبالتالي، تبدو إسرائيل كصانع لسلام تقوده حسب مشيئتها ووفقاً لمصالحها الاستراتيجية. سلام من طرف واحد هو ذلك السلام، لا سلام بين طرفين، وفوق ذلك يبدو شبيهاً بعقاب أكثر مما يبدو شبيهاً بحل.

ما ينجم عن هذه التنافرات بين إرادة السلام وإشعال الحرب، وبين المطالبة بالقانون وتعطيل قرارات مجلس الأمن، وبين التذرّع بالأخلاق وحرية التصرف في مجال السياسة، كل ذلك أسهم في مراكمة الإحباطات وحالات التصلب، ما أدّى إلى تحوّل المفاوضات إلى وضعيات متضادة وحالات عدائية.

هذا المنطق المقفل في الرؤية سجن العلاقة بالآخر في حلقة هُويّاتية (identitaire) مفرغة. فهو يحول دون الوقوف على مسافة من الحدث ودون التفكير فيه إلا على شكل تأثيرات انفعالية. ودون أن نغوص في تفسير من النوع الثقافوي (culturaliste)، أظن أن من الممكن القول إن الأثر الذي يخلّفه حدثٌ ما عند وقوعه إنما يعود إلى ما يثيره من أصداء في النفوس. فكارل ماركس الذي لم يكن من الممكن مطلقاً أن يُتهم بأنه ذو نزعة نفسانوية (psychologiste) فسّر في زمنه انسدادات الأزمة الإيرلندية وتجددها المستمر مؤكداً أن «وزن الموتى يلقي بكل ثقله على أدمغة الأحياء». وبهذا المعنى، فإن أصداء ١١ أيلول / سبتمبر ستستمر بالتجاوب. فهو ينشّط طوفان ذاكرة الشرق التي لا تتوقف عن إعادة الماضي بزخم إلى الراهن. كما أنه يفاقم ضعف ذاكرة الغرب العاجز عن أن يفهم ما راكمته صراعات كتلك التي تحتدم في فلسطين أو العراق من أشكال سوء التفاهم والعدائية والريبة والكيد، مع أنها صراعات تنتمي إلى الحاضر القريب لا إلى الماضي البعيد.

محمد أركون: موضوع أصداء الحدث الذي أثرتموه يعطيني الفرصة

لكي أُظهر صوابية مفهومَيْ القَصص ـ التاريخ والقَصص ـ الإيديولوجيا. فما أسمّيه القَصص ـ التاريخ هو مجموع العمليات اللغوية والأدبية التي يكون من خلالها كل ناقل للذاكرة الجماعية ـ القاصّ، الكاتب، المؤرّخ، الفيلسوف، المفسّر ـ منظماً نشطاً في الوقت نفسه لهذه الذاكرة. فهو في الحقيقة يقوم بتجميل صور الأشخاص الفاعلين والأحداث والمسلكيات ونتاجات لحظات مميزة من الماضي عبر منحها قدسية، عبر ربطها بقوى فوق طبيعية وبمسلكيات نموذجية وبمبادرات إيجابية، ليجعل منها نماذج تصبح موضوعات للتأمل، لبناء الأجيال الحالية واللاحقة روحياً وأخلاقياً؛ وهذه الأجيال تواصل، عبر تقديم شهاداتها، تحويل هذا الماضي إلى تراث حي وغير خاضع للصفة التاريخية. وقائع من التاريخ الملموس، ممارسات اجتماعية سائدة، أعراف وعادات عامية، سِيَر للصالحين وأولياء الله، كل ذلك يخضع لعملية ترقية تحوّل الشخص العادي إلى شخص مثالي يقتدى به (transfiguration) تجعله يأخذ مجراه في ركب الصور الرمزية المثالية التي تنير الدرب أمام كل فرد من أفراد الجماعة المتلاحمة بهذا الشكل في زمن الخلاص المتجه نحو الكمال المرسوم في التراث. الأساطير التأسيسية (fondateurs) ومواقف النصرة للدين والوصايا الإلهية والقِيَم الروحية والأخلاقية، كل ذلك يُحفظ ويُتلى في مناسبات مخصوصة من الحياة، ويتم استيعابه بما هو كذلك في حركة الوجود المتصلة والتي ترقى بالضرورة نحو لحظة ابتداء الدين الحق (٦١٠ ـ ٦٣٢ / ٦٦١ بالنسبة إلى الإسلام) المستعاد في القصص ـ التاريخ.

هذا الإسقاط نحو الماضي التأسيسي بدأ عشية وفاة النبي. وتم تحويله إلى نظام في جميع أعمال البناء التقليدي لـ«المذاهب الرسمية»: السنيّة والشيعية ومذهب الخوارج، وفي أيامنا، للحركات الإسلامية الأصولوية. إنه عمل متواصل للذات على الذات من قِبل مختلف الذاكرات الجماعية التي بوّبتها الحَوليّات التاريخية تحت أسماء فِرقٍ اعتبرتها المذاهب الرسمية المسيطرة سياسياً ضالّة. هذه الأواليات الاجتماعية الثقافية المعقدة هي التي تحكم عمل ما يُطلق عليه بفجاجة اسم التكاملية (intégrisme) أو الأصولوية (fondamentalisme). إن الإسقاطات نحو الزمن التأسيسي الذي تتجذر فيه معايير الحق والباطل والحلال والحرام والخير والشر والعدل والظلم والمشروع وغير المشروع... هي جوهر الرؤية والممارسة القصصية ـ التاريخية - وهي ليست خاصة بالإسلام: فنحن نجدها في القصص التأسيسية لجميع الذاكرات الجماعية.

أما ما تولّد منه الوهم بفرادة الإسلام في مجال الإسقاط القصصي ـ التاريخي فهو أن الثقل الإيديولوجي للواقعة الإسلامية منذ تفجُّر ثورة الخميني قد نشّط، على نطاق واسع، جميع أواليات الفكر الأصولوي. وبذلك، حدث تراجع فكري بالنسبة إلى جهود العقلنة الذرائعية (البراغماتية) التي عرفناها عند روّاد الإصلاح من أمثال محمد عبده، أو بالنسبة إلى بداية فهم تاريخاني نقدي كان قد تكوّن عند مثقفي النهضة. وقد رأينا كيف أن «نمط التفكير» القصصي ـ التاريخي قد اكتسح العديد من الطلبة الشباب في جامعات الغرب. لكننا نجد النمط نفسه أيضاً على

مستوى الطبقات الميسورة التي تظهر بشكل سافر تمسّكها المحموم بمنتجات التحديث التقني الأكثر تطوراً مع احتفاظها بالمسبّقات والمضامين والغائيات الخاصة بقصص. تاريخ انحط ليصبح قَصصاً-إيديولوجيا. في هذا الإطار المنحط ثقافياً لإدراك العالم والذات الجماعية وتفسيرهما، تتواصل في جميع الأنساق الإسلامية المعاصرة معركة دموية في الغالب بين قَصص- إيديولوجيا ذي مرجعية توصف بأنها دينية وبين قَصص- إيديولوجيا ذي مرجعية «لائكية».

القصص المنحط والمبني بهذه الصورة في المعسكرين يُطرح ليُدرك وليُعاش لا بطريقة مباشرة من حيث هو قصص، ولكن من حيث هو ما نسمّيه اليوم التاريخ المعيش والمستعاد من قبل المؤرّخين عبر كتابة نقدية. وهكذا يُحوَّل التاريخ الواقعي إلى تصوّرات رُقّيت إلى مستوى المثل، غير أن الجانب القصصي في تزويق الأشخاص الفاعلين والمسلكيات والوقائع يجري إنكاره بما هو كذلك لأسباب شديدة التعقيد لا يمكن تفصيلها في هذا المقام (٣٠). فالأبحاث الحالية حول أدب تأريخ الحوليات العربية في

(٣٠) تنبغي العودة في الحقيقة إلى المصطلحات القرآنية حيث ينطلق النقاش حاداً حول القصص بما هو خبر ذو .. جعية مكتوبة (أسطورة [من السطر والتسطير]) «يقطع مع ماضي القبيلة ومع مستقبلها المنتظَر»، والقصص بما هو «أحسن القصص» وأكثره صحة، والمستخدم في القرآن من أجل إعادة صياغة العالم وفق رؤيته لإعادة التأسيس الجذري لـ«الدين الحق». ويزداد الخلط عندما نعلم أن اللغة العربية الحديثة قد ترجمت كلمة mythe بـ«أسطورة» التي تحمل في القرآن معنى حجاجياً وسلبياً. هذا يدلل على مدى صعوبة استعادة جميع الشحنات والوظائف الإيجابية للقصص في التوتر الفلسفي بين القصص mythos والمنطق logos منذ أفلاطون وأرسطو، ول أيضاً منذ ظهور الإسهام الأساسي للأنتروبولوجيا المعاصرة. تعقيد آخر يأتي من واقع أن تياراً تفسيرياً قوياً ينظر إليه على أنه «قويم» قد رفض بشكل كامل الدور المنظم للمجاز في الخطاب الديني: الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام جميع القراءات الحرفوية والأصولوية للقرآن. يراجع M. Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought، مصدر سابق، للاطلاع على جميع هذه الأسئلة الحيوية حول التكوين الإسلامي، وليس فقط منذ الآن فصاعداً، حول التكوين الإسلاموي، للانحرافات القصصية - الإيديولوجية لما لا يمكن مطلقاً أن نسمّيه «العقل» في خطابات تهويمية تصل إلى حد تبرير الإرهاب المتقن من الناحية التقنية في سياق العولمة.

الفترة الكلاسيكية (بين القرن السابع والقرن العاشر الميلاديين) بيّنت كيف أن العمل البطيء في بناء التراث الإسلامي قد تم في ظروف سياسية عاصفة إلى هذا الحد أو ذاك، الأمر الذي يجبر على تجاوز الإطار الديني البحث للتأويل وللتفسير التاريخي ـ الأنتروبولوجي. فهذه القراءة الجديدة والمثمرة توقفت طويلاً وبمشروعية أمام النصوص القديمة الكبرى التي تبحث في سيرة النبي وسيرة علي وأبنائه (الأئمة عند الشيعة)، وفي تاريخ جمع النص القرآني لتقديمه في كتاب باسم المصحف، وفي الفتنة الكبرى التي انبثقت عنها انشقاقات أمة المؤمنين الأولى إلى فِرَق يُحارب بعضها بعضاً... وقد جرت خلال هذه الفترة إعادة النظر بجميع المصطلحات وتمثلات المعنى المشترك حول الدين والمجتمع والسياسة، وكذلك جميع البناءات الثنائية للعقل الثنوي (dualiste) (خير / شر، حق / باطل، عدل / ظلم...). وكان قد جرى العمل نفسه أيضاً على مستوى الأدب القصصي ـ التاريخي المسيحي الذي قام بتزويق اليهودي يسوع الناصري وتحويله إلى يسوع المسيح، كما قام بتزويق العديد من شخصيات الكتاب المقدس ليجعل منها صوراً رمزية مثالية تواصل تغذية الحياة الروحية والمعنوية عند المؤمنين.

هذا ليس كل شيء: الممارسة الخطابية (discursive) في بناء القصص ـ التاريخ تواصل فعلها في ثقافتنا الحديثة مع كل لائيكيتها ونقديتها. ويكفينا ذكر تزويق جان دارك ونابليون و، غير بعيد عنا، شارل ديغول، ممن أصبحوا «محطات للذاكرة» هي من الصلابة بحيث تعزز الوعي القومي الفرنسي. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بخصوص مؤسسي

الثورة والأمة الأميركيتين، أو بخصوص أولئك الذين سمّاهم الجزائريون «القادة التاريخيين» لحرب التحرير. جميع الذاكرات الجماعية تستقبل عناصر تنقل أخبار الأولياء (hagiographiques) وتؤمن الواقعة الدينية من خلالها تماسكاً تفسيرياً لمختلف العناصر العامِّيّة (profanes) التي تشكل بنية تلك الذاكرات. ذلكم هو السبب الذي يجعل تلك الذاكرات مختلفة عن الوعي التاريخي النقدي القادر على التمييز بين تفكير تاريخي وخطاب ذي بنية قصصية. والمعركة بين القصص ـ التاريخ والتحقيق التاريخي النقدي منذ القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٤٠ لا تزال بعيدة عن نهايتها. لكن هذه المعركة لم تفعل غير البدء بخطواتها الأولى في السياقات الإسلامية: وهذا هو السبب الذي من أجله أُولي هذه الفقرة التعليمية الكثير من الأهمية. فغالبية المثقفين يجهلون تماماً رهانات الانتقال من القصص ـ التاريخ إلى التاريخ المكتوب بما هو «علم إناسة للماضي» و«علم آثار (archéologie) للحياة اليومية»، إذا ما استعدنا التعبيرين البرمجيين (programmatiques) لجورج دوبي (Georges Duby).

وفي ما يلي مثال على هذه الرهانات: في عام ١٩٥١، نشر ريجيس بلاشير (Régis Blachère)، وكان يومها أستاذاً في السوربون، كتاباً بعنوان «مشكلة محمد» (Le problème de Mahomet). وبدقة فقيه اللغة المستند إلى تفسير النصوص المكتوبة (philologue)، فحص فيه نصوص السِّيَر التي كتبها كتّاب مسلمون من القرون الوسطى بذهنية

وأسلوب القصص ـ التاريخ. وقد نحّى بلاشير جميع القصص الخرافية وقصص التمجيد التي اعتبرها «غير معترف بصحتها» (apocryphe) ولم يحتفظ بغير العناصر التي اعتقد أن باستطاعته إثبات «حقيقيتها» بواسطة فرضيات وأفكار شرطية. عملية الانتقاء التاريخانية هذه أعاد توظيفها مؤرّخو «التاريخ الجديد». لكن تطبيق هذه المراجعات على الواقعة الإسلامية يظل غير كافٍ وخصوصاً بسبب التأخر المتراكم منذ القرن التاسع عشر، وبسبب تعقيد المشكلات التي لم يتصدَّ لحلها أحد حتى الآن. ولا يزال القراء المسلمون المؤمنون يرفضون عمل «المستشرقين» هذا ويعتبرونه مسبقاً معادياً للإسلام: هنالك في الأوساط الأكاديمية نقاشات ذات جوهر إيديولوجي وذات صلة أكيدة، ولكن غير مبيّنة بشكل واضح، مع الفكر الأصولوي. ولا ننسى هنا أيضاً أن السجالات التي حصلت، خلال «الأزمة الحداثية»، (انظر، Les Deux Frances d'Emile Poulat) بين المسيحيين والمؤرخين اللائيكيين قد خضعت للمحددات القصصية ـ التاريخية نفسها التي تعمل متأخرة عن الحدث في الأنساق الإسلامية المعاصرة (انظر، النقاشات حول كتاب «Jésus» لمؤلفه رينان (Renan)، أو حول مخطوطات البحر الميت).

كيف يتم الانتقال من القصص ـ التاريخ إلى القصص ـ الإيديولوجيا؟ القصص ـ التاريخ هو إنتاج أدبي مرتبط بلحظة من لحظات تاريخ الفكر العقلاني حيث تكون أبعاد ما فوق الطبيعي والإعجازي والإلهي والغيبي وأبعاد البركة المقدسة التي تصدر عن الأولياء الشفعاء... معطيات مكونة

للواقعي وللحقيقي بصورتهما المطروحة للإدراك والتفسير في الثقافة المشتركة. القصص - التاريخ يقابل المرحلة الساذجة، ما قبل النقدية، حيث كانت معرفة العالم من النوع العجائبي لأن العقل لم يكن قد امتلك بعد أدوات مفاهيمية وتحليلية ضرورية للتمييز بين المعرفة الخرافية والمعرفة التاريخية بشكلها الذي قدّمنا تعريفه للتوّ. ويأتي شيء من الإبداع الأدبي والفني ليقدم قيمة زائدة من الناحية الفنية للكتابة القصصية - التاريخية وليزيد من نجاعتها النفسية والثقافية والأخلاقية في تكوين الذات البشرية وفي التسامي بالقِيَم التي تحملها القصص المؤسِّسة، وبالتالي في تعزيز الرابطة الاجتماعية. ذلك هو علّة وجود الصور الرمزية المرتقية إلى مُثل عليا والتي نجدها في جميع المجتمعات، من أشدها إيغالاً في القدم إلى أكثرها حداثة كالمجتمع الأميركي. إن العالم المنسحر (enchanté) لا يزال يعيش اليوم في التنجيم الذي أدخلته إليزابيت تيسييه (Elisabeth Teissier) حديثاً إلى السوربون.

إن المجتمعات التي أدت فيها ثقافة المختبر والعيادة إلى إزالة الانسحار (désenchantement) عن العالم وإلى توسع اللاإيمان قد شهدت أيضاً حلول القصص - الإيديولوجيا محل القصص - التاريخ. الإيديولوجيات الحديثة تريد لنفسها أن تكون علمية وعقلانية؛ إنها تبني رؤى للتاريخ الماضي والمستقبلي وتصوغها في مفاهيم لتحِل «حقيقتها» محل حقيقة القصص المؤسِّسة ومحل خطابية القصص - التاريخ الأدبية. وهي تنجح، بالتوازي مع ذلك، في أن تخفي - تحت ظاهر

علمي ـ مقولات ذات جوهر قصصي، كما في إخفاء مخيال الخلاص [المسيحي] تحت غطاء التقدم العلمي، وتحت الوعد بالتحرر النهائي عن طريق الثورة الديموقراطية.

لكن الانتقال من القصص ـ التاريخ إلى القصص ـ الإيديولوجيا الحالي، في البلدان التي فعلت فيها الواقعة الإسلامية، جرى في ظروف سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية شديدة الاختلاف عن تلك التي ضمنت القفزات النوعية للثورات العلمية في أوروبا ـ الغرب. ففي الفترة الممتدة بين القرن الثالث عشر وبداية القرن العشرين، راكمت المجتمعات العربية ـ الإسلامية التأثيرات السلبية لقطيعتين تاريخيتين: قطيعة داخلية كرّست النسيان المتصاعد للخلق الفكري والروحي لثقافة القصص ـ التاريخ في المرحلة الكلاسيكية؛ وترافقت هذه القطيعة مع انغلاق متصل داخل التكرار السكولائي لنُتف منفصلة بعضها عن بعض من الفكر الكلاسيكي. وقطيعة خارجية أخذت شكل لامبالاة طويلة إزاء فتوحات الحداثة في أوروبا، وهي اللامبالاة التي تحولت إلى رفض إيديولوجي للحداثة من قِبل الحركات القومية المناضلة ضد الاستعمار بعد عام ١٩٤٥.

تاريخ هاتين القطيعتين لم يُكتب بعد. ونحن نحتفظ هنا بالأمثولة التالية التي نوجهها إلى كل أولئك الذين يهرعون إلى مكافحة الإرهاب والأصولوية المسماة «إسلامية» دون أن يعترفوا بأن هاتين الظاهرتين هما نتاج المثلث الأنتروبولوجي نفسه الذي ذكرناه آنفاً. ففي داخل هذا المثلث الذي لم يتم استيعابه بعد في نظرياتنا الاجتماعية ـ الأنتروبولوجية تستمر

القصص - التواريخ الموروثة عن فترات ماضية سحيقة في التصادم مع القصص - الإيديولوجيات التي تجدد نفسها بلا انقطاع حتى داخل هذا الغرب الذي ينصّب نفسه كهيئة عليا للحكم وكضامن للنظام العالمي الأكثر عدلاً.

هذه الشروح تسمح بإدراك أفضل لحجم تعقيد وتنوّع أصداء ١١ أيلول / سبتمبر في مختلف الذاكرات الجماعية والمخيالات السياسية والاجتماعية التي ما زالت حية داخل المجتمعات التي تقدّم إجمالاً على أنها «إسلامية». لننظر فقط إلى الأكراد، وإلى مختلف جماعات البربر، وأعداد الإتنيات الأفريقية أو الإندونيسية وغيرها، لنكتشف أن علينا أن نكشف مرة أخرى زيف التعسف «العلمي» الفاضح الذي يبتلع كل هذه البشرية ليضعها في الخانة المقيتة للإسلام الإرهابي / الأصولوي / التكاملي...

غير أن السِمة المميزة والموحِّدة لجميع المخيالات المعاصرة في العالم الإسلامي إنما تتمثل، كما في المجالات الأخرى، بأشكال انحطاط القصص - التاريخ إلى قصص - إيديولوجيا. القصص الأول يحتفظ بفاتورته الأدبية، بالميزة الخطابية لإنجازاته، بالقوة الإيحائية لعوالمه الساحرة، بالغنى الرمزي للصور المثالية المطروحة للتفكر الجمالي - الأخلاقي وللاستيعاب الروحي في التأمل والصلاة. أما القصص الثاني فينحو نحو علمية مواقفه وتعاليمها بُغية محو بقايا الخرافة. هذه المعطيات يمكن التحقق منها في كتاب صدر حديثاً لمؤلفه بنيامين باربر[٣١] (Benjamin Barber) حيث

(٣١) B. Barber, Jihâd versus McWorld, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

يتواجه عالمان متضادان هما عالم الجهاد في مقابل عالم ماكدونالدز. وتسمح لنا مقاربة باربر بأن ندرك إلى أي مدى يمكن لشروط تلقّي ١١ أيلول / سبتمبر في كل من المعسكرين أن تكون متشابهة ومختلفة تماماً في الوقت نفسه. فهي متشابهة من زاوية النوابض القصصية - الإيديولوجية التي تحرش بين مخيالين خاضعين لقصص جاهز متشابه. ولكنها مختلفة من زاويتين: أولاً، من زاوية العدد الأكبر من الفاعلين - المواطنين الذين يُفترض أنهم، من الجانب الأوروبي - الغربي، يتمتعون بحرية أكبر وبإعلام أفضل يمكنهم من مناقشة مختلف العلاقات النقدية بالحدث؛ وثانياً، من زاوية سياسة القوة التي تُشيع الإحساس باستخدام مطرقة آلية ضخمة لسحق ذبابة أثبتت، رغم كل هوانها، امتلاكها لقدرة كبيرة على الأذى.

بين سياسة القوة والفكر النقدي

جوزيف مايلا: إشارتكم إلى عاملي الفكر النقدي وسياسة القوة مفيدة من أجل فهم رد الفعل الغربي. إلا أنني أرى أن هذين العاملين لم يتحدا في إيضاح رد الفعل الأميركي، بل تحرك كل منهما بشكل معاكس للآخر. فأنا أعتقد بأن سياسة القوة التي تحدثتم عنها قد أُقحمت، بفعل رد فعل يهدف - إذا ما شئنا الاستمرار في استخدام مصطلحات ماكس فيبر - إلى استعادة القوة المستهدفة للهيبة (Machprestige)، أكثر مما يهدف إلى فرض مصالح تستهدف النفي (machtinteresen) كالمصالح الاقتصادية التي كان يمكن للولايات المتحدة أن تضمنها دون اللجوء إلى الحرب. فالولايات المتحدة لم تكن بعد ١١ أيلول / سبتمبر شيئاً آخر غير ما كانت عليه قبل الحدث، أي إنها كانت دولة قوة قومية (nationaler Machstaat) ذات نفوذ عالمي، لكنها هنا أيضاً كانت كذلك قبل الحدث.

وفي المقابل، فإن الذهنية النقدية لم تمارس في الولايات المتحدة حتى ولو كانت متقاسمةً فيها بشكل أفضل مما هي عليه في بلدان الجنوب. كانت ظروف فهم الحدث صعبة جداً. فمعظم القادة الأميركيين، وقد

سبق لنا أن أشرنا إلى ذلك (ما القول في هذه الحالة بخصوص المواطنين العاديين؟) كان من الصعب عليهم أن يربطوا حلقات سلسلة الأسباب التي جعلت من الولايات المتحدة هدف العنف ومحطته الأخيرة. لأية أسباب؟ وباسم أية حرب؟ ورداً على أي فعل أو عمل أو مشروع؟ أسئلة يمكننا القول إن الخبراء يطرحونها أكثر مما يطرحها المواطنون الذين يرون أن السياسة الخارجية الأميركية تظل موضوعاً قليل الأهمية. وبهذا المعنى، بدأ الرد الأميركي قبل أن يتم تجميع كل عناصر مسؤولية القاعدة. والحقيقة أن تجميع هذه العناصر ظل قائماً. كما أن عملية التعريف والشرح استمرت وظلت مستمرة بعد الحرب. والمثير للتساؤل، في البداية، بخصوص هذا الحدث هو، في العمق، صعوبة إدراك علاقة السببية بصراع محدد. وقد شددتُ في بداية هذا النقاش على أن التفكير قد تركز في الولايات المتحدة على أن المسألة هي مسألة داخلية بسبب هجمات سابقة قامت بها جماعات متطرفة أميركية. لذا، فإن علاقة السببية لم تكن ظاهرة أو هي كانت قابلة لأن ترتبط بالكثير من التوترات أو الصراعات الممكنة. كما يمكن القول أيضاً إن الاعتقاد السائد كان يميل، بدلاً من الحديث عن الأسباب، إلى الإحساس، بل إلى الاشتباه، بوجود حشد من نتاجات المخيال الثقافي التي جاءت لتعطي دلالة لحدثٍ جعله أكثر غموضاً عدمُ تبنّيه من قِبل أية جهة. فالحدث استُقبل بالذهول والتردد بسبب عدم توقّعه وإشكالية افتقاره إلى علاقات سببية.

محمد أركون: علينا أن نكون منتبهين للمصطلحات في ما يتعلق

بالأسباب وبالسببية في الشؤون البشرية. فالسببية يجب أن يُنظر إليها لا بمعنى تسلسل الوقائع الموضوعية القابلة للتحديد والضبط وحسب، بل أيضاً بمعنى نُظم الاعتقادات واللااعتقادات والتمثلات والتضامنات الآلية التي تربط أفراد المجتمعات ذات البنية القبلية، من جهة - كما في أفغانستان - أو التي تُلزم بواجبات مدنية في نسق دول القانون والمجتمعات المدنية الحديثة، من جهة أخرى. ويُظهر البحث الأنسابي حول الصراعات جانباً حاسماً سبق أن ذكرناه: عندما يكون من شأن هذا البحث أن يضعف أحد المعسكرين يتم تجنبه أو إخفاؤه. وعندها ينغلق النقاش داخل إطار زمني قصير ويتجه الإصرار نحو المسؤوليات المتعلقة بالضربات الموجهة والضربات المتلقاة. وللأسباب نفسها، جرى تسجيل رفض الأخذ في الحساب، في الانتفاضة الثانية ووصول آرييل شارون إلى السلطة، لأسباب لا تقلّ من حيث قدرتها على الحسم عن حرب الأيام الستة واغتيال إسحق رابين، في حين استُغلّت - كما في كل حرب - أخطاء عرفات الكبرى وعمليات حماس. وقد تركتُ متابعة الملفات حول الأسباب والنتائج للمؤرخ علماً بأن هذا الأخير لا يمكنه الوصول إلى سجلاّت المحفوظات إلا بعد آجال تتوافق مع الضرورات الخاصة بكل الاعتبارات العليا لكل دولة.

جوزيف مايلا: إنني أوافقكم الرأي تماماً. ليس في الأمر سقوط إلى قراءة الأحاسيس والمشاعر. ولكنني عندما تكلمت عن المقروئية (lisibilité) والسببية، كنت أود أن أقول إن قوة فاعلة تاريخية، وأعني بها

الولايات المتحدة، لم تميّز عقلاً ولا عقلانية في مسلكيات قوة فاعلة أخرى. فالأكيد أنها رأت في تلك المسلكيات إعلاناً للحرب، ولكن دون أن تفهم سبب هذه الحرب. أنتم ترون أن السببية قد فقدت وضوحها بفعل الضجيج والغضب. لكنني أقول إن السببية لم تكن واضحة منذ البداية وإن المخاوف والتوجّسات والتهويمات الثقافية لم تُسهم في إيضاح سلسلة الأسباب.

محمد أركون: لا أظن أن من الممكن الكلام بوجه عام عن العقلانية في موقف صراعي مفتوح. وحتى في موقف السلم المستعاد. فالبحث عن السببية العقلانية من قِبل المؤرّخ لا يصل دائماً إلى مبتغاه، لأن المؤرخ يحتفظ بتضامناته التاريخية المطبوعة في لغته الأم وفي وطنه الحسّي. وقد كان رولان بارت (Roland Barthes) يقول بهذا الخصوص إن كل كتابة ـ ويمكنني القول، كل خطاب ـ هو «فعل تضامن تاريخي». وأستشهد هنا بمثال بعض المقالات التي كتبها روبير بادينتير (Robert Badinter) وبعض الأقوال التي قالها في القدس (أورشليم) في حزيران/ يوليو ٢٠٠٢: يمكننا أن نستشعر ثقل القصص ـ الإيديولوجيا حتى عند مفكر بمثل دقّته وبمثل اهتمامه بالدفاع عن الكرامة البشرية في كل مكان تتعرض فيه للإذلال. إن تحليل خطابات الفاعلين الاجتماعيين يجبر على التخلّي عن مسلّمة العقلانية. والمؤرخ الذي يُفترض فيه أن يكون قاضي تحقيق ممتازاً لا يتوصل إلا في النادر إلى احترام أخلاقيات مهنته. فهو يقصّر عن رؤية الأهواء والمطامح والنوازع الأولية وثقل التمثلات والتضامنات الآلية التي

تواصل الفعل حتى في المجتمعات التي خرجت منذ زمن طويل من البنى القبلية ومن ثقافة العالم المنسحر.

جوزيف مايلا: لكن هذه الأهواء والنوازع والتضامنات... يمكنها أيضاً أن تكون موضوعاً للفهم الفكري. لا بد من معنى مسلّم به! حتى ولو أحالنا هذا المعنى إلى نشاط ذي طبيعة انفعالية أو أهوائية (passionnelle)، لأن شيئاً يظهر في هذا الظرف ليعبّر عن القلق أو الإشاعة أو الخوف أو الكراهية. إن مسلّمة ريموند بودون (Raymond Boudon) القائلة بأن من الأفضل أن نفترض معنى في التمثلات الاجتماعية ـ وحتى في أشدها خطأً ـ بدلاً من إصدار الحكم بلا عقلانيتها، تبدو لي مبدأً جيداً للكشف العلمي.

محمد أركون: أرجو المعذرة، فأنا لا أتفق في الرأي مع ريموند بودون ولا معكم. فالواقع أن العديد من القراءات واللقاءات الشخصية والتحليلات المعمقة لنصوص تفيض بالمعنى، كل ذلك حملني على الدفاع عن فكرة مفادها أن علينا في الغالب أن نصارع من أجل تمييز المعنى عن مؤثرات المعنى، أكثر مما علينا أن نضع مسلّمة بالمعنى أو بالعقلانية حيث يتشابك المعنى مع مؤثرات المعنى والدلالة والصور الذهنية والكلمات ومرجعياتها الواقعية. ومع ذلك، ولأن الضرورة الملحّة للفعل أو للرد على المحاور لا تسمح بالبقاء طويلاً في حالة اللاقرار، فإننا نكتفي بالمعنى البراغماتي، بعقلانية الخبرة المباشرة التي يكشف التحليل عن كونها مجرد بناءات (اجتماعية، نفسية، سياسية) تفرضها البنية

الخطية للخطاب ولضواغط التواصل. هذه الملاحظات المتأتية من معرفة العلاقات بين اللغة والمجتمع والفكر تسمح لنا بتقدير حجم الرهانات المتعلقة بما يؤخذ في الحساب وبما يتم تجاهله في عمليات القرار على مستوى السياسات. فنحن نتعلم الكثير عن الرهانات المخبوءة في الخطاب عندما نقوم بتحليل خطابات فاعلين مثل بن لادن وجورج بوش وشارون وعرفات... ومساعديهم الأقربين. المعنى الجوهري لا يُعطى مطلقاً من الوهلة الأولى، شأنه في ذلك شأن ما نسمّيه المعطى المنزل في اللاهوتيات التوحيدية. لقد انتهيت للتوّ من كتابة نص بعنوان استفزازي هو: من أجل نشوء مزعزع للقِيَم. فمنذ أن امتلكنا أدوات تفكيك (déconstruction) خطابات الفكر ونُظمه، تشكلت طريقة جديدة في التعرّض للفوضى الدلالية (sémantique)، أو لما يسمّيه البعض الفوضى في المرحلة التاريخية التي نجتازها حالياً. إننا نتصارع مع مؤثرات معنى النصوص التي يستدعيها الفاعلون المفسرون، أي الأعضاء المختلفو التوجهات في الجماعات التفسيرية المتصارعة، ويوجهونها وجهات ممكنة، جائزة، متناقضة، حالمة، وغالباً تعسفية. فما يعطي معنىً بالنسبة إلى البعض، يرفضه البعض الآخر على أنه خطأ أو بدعة. حاولوا مثلاً أن تقرّبوا بين بن لادن وملكه السعودي أو بين الخميني والمرحوم الحسن الثاني، حيث إن كلاً منهما يطمح إلى موقع الهداية

(٣٢) Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau (dir.), Dictionnaire d'analyse du discours. Paris, Le Seuil, 2002.

العليا للمؤمنين! مع تقنيات كشف الرهانات المخبوءة في الخطابات[٣٢]، لم يعد الكلام ممكناً على معنى بات موجوداً، من غير أن تتم مواجهة هذا المعنى المسلّم به مع مؤثرات المعنى التي ينتجها المتكلم من حيث لا يحتسب. نحن نجد وظيفة التمثلات في كل صياغة وعملية تلقٍّ لكل ما نأخذه على أنه معنى. هل يمكن لتصريحات بن لادن الشفوية أو للملاحظات التي يكتبها الانتحاريون في وصاياهم أن تمكّن قرّاء الصحافة الغربية والمسلمة من تكوين فكرة أكثر دقة عن كتّاب الرسالة؟ ألن يأخذ القرّاء، بدلاً من ذلك، مؤثرات معنى معيّنة لا يمكنها إلا أن تدعم تمثلات متجذرة من قبلُ في المخيال العام عما هو الإسلام، عما هم المسلمون، وعما هو القرآن وعما هو النبي...؟ بهذا الشكل يتكوّن معنى النضال وصورة العدو والصراع وأهداف المعركة في كل معسكر. أين هو موقع المعنى و«الحقيقة» و«القِيَم» والغائيات في عمليات التشوش الكلّي للتواصل؟

جوزيف مايلا: سأرد فوراً على ما قلتموه عن بناء صورة العدو وعن الصراع، وهي الفكرة التي تبدو لي على قدر من الأهمية. إن بناء الصراعية انطلاقاً من بناء تصور للعدو يبدو لي الأثر الوحيد والفاجع والدائم للحادي عشر من أيلول / سبتمبر على مستوى العلاقات الدولية. عملية خلق العدو هذه في زمن العولمة تُدخل إدراكاً محكوماً بالبقاء والاستمرار للحرب وتداعياتها. إنها بمنزلة الإعلان أن الزمن هو زمن حرب، في وقت اختفت فيه الحرب من آفاق وجودنا. ويذهب بي الفكر

هنا إلى جون ميولر John Mueller الذي استطاع أن يتنبأ في كتابه Retreat From Doomsday [٣٣]بشيخوخة الحرب. بهذا المعنى، جاء الحدث مفاجئاً وأعاد رسم تواصلية بين ما كان قد اعتُبر منفصلاً ومتقاسماً: بين زمن للسلم في الغرب وزمن للحرب في الأمكنة الأخرى. الحادي عشر من أيلول / سبتمبر هو حدث رمزي لأنه يحطم طريقتنا التي نعيش بها الزمن. فنحن لم نعد نر فيه تكريس يوتوبياتنا: الزمن كـ«صورة متحركة لأبدية» (أفلاطون) تستتبعها نهاية للتاريخ. الزمن ليس مفسداً: إنه مدَمِّر. إنه إثبات ما بعد حداثتنا الناشئ عن فكرة مؤدّاها أن شيئاً جيداً قد ينبثق عن التاريخ. الحادي عشر من أيلول / سبتمبر يعني الخروج من الزمن العالمي، إنه الزمن المعَقَّم للثقافة ـ العالم الذي يعيش على إيقاع البورصة وحركة الأسواق. إنه رد الفعل الثأري من قِبل الفضاء الذي استدركه العنف لأن فضاء العنف هو ما اتسع إلى درجة غير مسبوقة لم تعد معها أميركا بمنجاة من الآن فصاعداً من العنف العالمي.

وإذا ما كنت أركز على هذه المقروئية المتمايزة، فلأبيّن أن الحدث يجد موقعه أولاً في فضاء المخيال، وأنه ينتمي من حيث إدراكه بأشكال متناقضة إلى ما سبق أن سمّيتموه صدمة المخيالات. إن النصر الكاذب الذي حققه الشرق هو في كونه لم يعد الوحيد الذي يعيش في هذه الزمانية الرديئة المكوّنة، بالنسبة إليه، من الهامشية والتبعية. وبهذا الصدد، فإن القراءة الوحيدة المشتركة، على مستوى المخيال، بين الغرب

(٣٣) University of Rocheter Press 1989

وسائر العالم ـ الغرب والبقية The West and the Rest المشهور لهنتنغتون (Huntington) ـ لا يمكنها إلا أن تعني أن المصيبة تقترب. أو على الأقل، أن الغرب يساوي بين الجميع في الهشاشة النفسية للعيش في ظرف العولمة. والمحزن، مع هذا، أن القراءة الحقيقية، الواقعية، هي أن الحدث يَفْصِل. خذوا مثلاً الصيحات التي ترتفع في كل مكان والقائلة بأن «لا شيء يمكن له أن يكون كما في السابق»، في حين أن كل شيء ظل «كما في السابق» مع فائض هو عبارة عن نزوع نحو الانغلاق على الذات. ذلك أن الحادي عشر من أيلول / سبتمبر قد أُعطي قيمة مرتفعة لضرورة حماية الذات. لقد جعل من الارتياب قاعدة لكل وقاية، حيث كان من المتوجب أن يأتي فكر جديد ليقيِّم الحدث بُغية توجيه إدارته نحو ما تطلقون عليه اسم الولادة، ولادة إنسانية متضامنة. ربما نقوم بالتركيز أكثر من اللزوم على هذه الرؤى المتقاطعة والمتعارضة. فمقروئية الظاهرة تكمن في هذه الأنماط من اندراج الحدثي في فضاء مخيالنا. وبعد ذلك، في ترجمته، أعني في تأثيراته في الواقع.

محمد أركون: قيل وتكرر القول بأن «لا شيء يمكن له أن يكون كما في السابق»؛ بل قيل أيضاً إن الحادي عشر من أيلول / سبتمبر كان مظهراً من مظاهر فوضى الفكر بلغ حداً من الإرباك بحيث كان عليه أن يزعزع بالقوة نفسها طريقتنا في مقاربة الماضي وطريقتنا في التفكير في المستقبل. وهذا بالضبط هو منحى نصٍّ كتبته لمداخلة في مكتبة الكونغرس في تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠١، حيث ركزت على الضرورة الملحّة

لتحويل الحدث إلى ولادة فكر غير مسبوق وخطاب غائب منذ عام ١٩٤٥. أكثر من عام مضى ولا يمكننا إلا أن نلحظ انتصار قانون العين بالعين والسنّ بالسنّ بوسائل حربية غير متكافئة جذرياً. فجورج بوش هو الآن في منتصف ولايته بعد أن فاز في الانتخابات على أساس الحرب الجذرية ضد عدو لا يقلّ جذرية؛ والعمال خرجوا من حكومة آرييل شارون الذي يشكّل، من الآن فصاعداً، مع بنيامين نتنياهو، ثنائياً مخيفاً؛ والفلسطينيون يواصلون «المقاومة» بوسائلهم المعروفة الضئيلة والمستنكرة من قِبل الرأي العام العالمي؛ وصدّام حسين يمتهن الديموقراطية من خلال انتخابه بأكثرية ساحقة من قِبل شعب معذّب منذ أكثر من ثلاثين عاماً ومنقطع عن كل إمكانية للأمل وعن كل أفق للمعنى بفعل ضغط الغرب الذي كان قد تحالف مع الديكتاتور لمواجهة الخميني، ثم استبقاه لأسباب جيوسياسية، ثم انتهى إلى العزم على تصفيته.

ومن جهته، ضرب الإرهاب في بالي وفي موسكو وأدّى إلى الردود التي نعرفها في روسيا. إن الشعوب تدفع على الدوام نفوساً بريئة ثمناً لعناد زعمائها ورغبتهم، من هذه الجهة وتلك، في تسعير «الحرب العادلة». أما بالنسبة إلى الاتحاد الأوروبي، فإن خطابه الداعي إلى التهدئة يعكس عجزه، وافتقاره إلى الرؤية السياسية القادرة على الإخلال بالوضع القائم، وعدم الأهلية الكاملة لخطابه. أما الخبراء السياسيون، فإنهم يراكمون تعليقاتهم التي تلقي الضوء إلى هذا الحد أو ذاك على الأمور الواقعة؛ ولكي يحافظوا على «موضوعيتهم»، يكون عليهم أن

يمتنعوا عن توجيه أي نقد مفتوح للقوى المتصارعة التي تعزز وتغذي وتُشرعِن المزايدات اللاعقلانية حول العنف الجسدي كطريق وحيد نحو النصر والسلم والعدل...

قبل هذه الأحداث السياسية الراهنة، كنت أكتب أن عبارة «لا شيء يمكن له أن يكون كما في السابق» يمكنها أن تؤدي إلى تداعيَين اثنين ممكنَين. بالنسبة إلى أولئك الذين يأملون بنهاية للسيطرة وللاستبعاد وللبؤس، يمكن للحادي عشر من أيلول أن يشكل ولادة عصر جديد للتحرر البشري. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون ترسيخ مكتسبات حضارتهم وحماية نمط عيشهم الجيد، فإن ١١ أيلول / سبتمبر نفسه يعني نهاية التهاون أو الهدوء السياسي أو التسامح غير الصحيح تجاه أعداء ينبغي القضاء عليهم. نحن من جهة إزاء تنشيط تبشيرية تؤمن بوقوع أحداث استثنائية مع نهاية الألفية، في نسق ثقافي سِمته تعميم الفوضى الدلالية وأشكال الشطط التوهّمي (dérive fantasmatique) في كل بحث عن المعنى وعن العدل. ومن الجهة الأخرى، أمام تصلّب إرادوية (volontarisme) سياسية مصمّمة على استخدام كل ما بحوزتها من وسائل علمية وتكنولوجية لتأمين الفوز لـ«نظام عالمي» يرتكز على نظام ازدواجية المعايير: الخطاب الإنساني، والممارسة الإنسانية القائمة على المساعدات لكي تُسبغ صفة العمل الأخلاقي والتقدم البشري على العمل الدؤوب من أجل «السلم» عن طريق شكلي العنف غير المنفصلين: العنف البنيوي في

زمن السلم الظاهري، والعنف الجسدي عندما يكون سير النظام مهدداً من أية جهة خارجية.

إنني أعي تماماً أنني أقوم بتجذير التحليل والتفسير. لكن الذين يناضلون من أجل ولادة تاريخ تضامني للشعوب يعرفون أن من الضروري والملحّ، من أجل الرد على تدمير «النظام» القائم عن طريق العنف الجسدي الذي يمارسه متصارعون ورثوا المثلث الأنتروبولوجي نفسه ـ عنف، مقدس، حقيقة ـ أن يصار أولاً إلى تدمير أنماط الفكر التي «تُشرعِن»، منذ زمن الكاتدرائيات والمساجد الجامعة والمعابد الكبرى المعاصرة لـ«الرسائل اللاهوتية»، الحربَ المسماة «مقدّسة» عند المؤمنين، والمسمّاة «عادلة» عند المنظّرين الحديثين المليكنين (Laïcisé).

إن التزاماتي تتركز على هذا التدمير الثاني المرتكز على مثلين قلّما تطرّق إليهما الفكر: المثل الأول هو الخطاب النبوي، والمثل الثاني هو الأنوار الأولى (بين القرنين السابع عشر والثامن عشر) والذي أعقبته الأنوار المجهَضة التي حملها فلاسفة الارتياب (ماركس، نيتشه، فرويد). نحن في حاجة إلى صيغة تاريخية ثالثة للأنوار من شأنها ـ على أن تكون أكثر تجذراً في ثقافة وممارسة معرفيّتين أفضل تقاسماً ـ أن تؤمّن خلاصنا إلى حد الحيلولة دون العودة غير الملائمة والمتوحشة والانتكاسية للديني، وأن تخلّصنا من المخيال الكاذب الخاص بالتقدم عن طريق علم صادرته إرادات القوة.

منذ الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، أعادتنا أطراف الصراع في

المعركة المحتدمة إلى العوائق المعروفة المتمثلة بالوعي الكاذب وبالأهواء الإيديولوجية وبخطابات الارتقاء بترسانة الأجهزة الخطابية التي تجاوزها الزمن، وبالبرهنات «التحريرية» التي تُظهر قوتها إلى أي مدى ما تزال الأُطر الاجتماعية للمعرفة والمسلكيات الجماعية لأنماط الإنتاج الخيالية للمجتمعات ـ سواء كانت هذه الأنماط متطورة وغنية ومترعة بالموارد الأكاديمية والعلمية، أو متخلفة ومسحوقة بالبؤس والاضطهاد. وكرد وحيد على الحدث، يجري، حتى في أوروبا، حقنُ الخطاب العدائي المبتذل لأميركا، وتغذية «الحقد والصلف» ضد إرهاب لا يُفصَل عن التعبيرات الحالية للإسلام والمسلمين. أما المسلمون، فإنهم لا يزالون بعيدين من جهتهم عن كل نقد ذاتي. فالمثقفون لا يتميزون مطلقاً عن علماء الدين عندما يصرّون على الدفاع عن «الوجه الحقيقي للإسلام» المقدّم على أنه نموذج لاتاريخي وجامع للروحانية ولا علاقة له البتّة بتخبّطات الإرهابيين الأصولويين. وكلّما تصاعد الهجوم على شخص ابن لادن، ذلك الجندي التائه الذي لا توجد أية علاقة بين تعبئته العقائدية والتعاليم النبيلة للقرآن والنبي، جرى فصل الإسلام عن التاريخ الواقعي بُغية الإبقاء على التماسك غير المشروط لنموذج إسلامي توهّمي يُقدّم لكي يُدرك ويُعاش كبديل متفوّق جداً على النموذج اللائيكي والمادي والاضطهادي في الغرب. إننا نضيف إلى السوء سوءاً وإلى الفساد فساداً بدلاً من تعرية «أشياء مخبأة منذ تأسيس العالم»، إذا ما جاز لنا استخدام عنوان كتاب لرينيه جيرار تأتي فيه مقاربة الواقعة الدينية على نقيض

الاستهلاك النفسي - الإيديولوجي للإسلام من قِبل كل الفئات الاجتماعية وعلى جميع المستويات الثقافية.

وليس التديّن التوهّمي بأقلّ انتشاراً ووطأةً في المجتمعات المسمّاة حديثة، حيث يزدهر الوعّاظ التلفزيونيون الإنجيليون والتوراتيون، دون الحديث عن تكاثر الفرق الأشد خطورة. ومن غير المستغرب أن يكون الأداء الوظيفي لكبش المحرقة في الخصومات التي تتحرك في جوّ المحاكاة الميكانيكية (mimétiques) التي يصفها رينيه جيرار هو ما يغذي، في كل مكان، وكما في الأزمنة السحيقة، الأشكالَ الحالية لجنون العنف التضحوي الذي أصبح عنفاً نظامياً. إن الردود الأميركية على عدو غير محدد بشكل صحيح، أو ردود الجيش الإسرائيلي على أعداء محددين بشكل صحيح تلتقي، رغم تفاوتاتها التي لا تُحصى، عند نقطة مشتركة: إنها لا تندرج ضمن إطار الحدود الصارمة التي تسنّها الشريعة القديمة حول العين بالعين والسن بالسن، ولا ضمن إطار القانون التقليدي للحرب العادلة - وذلك يصحّ أيضاً على الهجمات الإرهابية من وجهة نظر القواعد المحددة للجهاد - ولا في إطار قانون معقول ومقبول تطالب به أصوات عديدة لكنه ينتظر من يقوم بصياغته وتطبيقه. وبناءً على ذلك، نجد أنفسنا في حالة لاقانون تاريخية، في حالة شطب لجميع الممارسات القديمة في مجال العنف التضحوي.

عندما يأتي أميركي ليُفهمكم أنكم تضيعون في اعتبارات تجاوزها الزمن من وجهة نظره التجريبية في المعرفة والقانون، فإنه يردد على

مسامعكم عبارة «هذا هو التاريخ» (Its history). وعندها ينتهي الأمر بالفشل وينضمّ إلى قافلة الأفكار الجاهزة التي تُرمى بعد الاستعمال وإلى أضحوكة الصياغات النظرية الداعية إلى الأخلاق والقانون. ما الذي يمكننا أن نقوله رداً على البديهية الضاغطة المتمثلة بالمعطى التجريبي وبغياب القانون الذي يطالب به الضعفاء ويؤجّله إلى مستقبل غير أكيد قويٌ مشغول فوق اللزوم بتأمين ديمومة وضعه الحالي؟ غاري كوبر (Gary Cooper) يمكنه أن يتابع تنفيذ مهمته كحامٍ للعدالة دون أن يضيع وقته في الاستماع إلى أفكار مبهمة وبلا غرض مباشر.

جوزيف مايلا: ها قد عدنا كما هو متوقع إلى سياسات القوة وإلى التصميم الأميركي على الرد بالقوة. الحرب سمحت بإنهاء وجود المعقل الأفغاني وبالتخلص من نظام طالبان. لكنّ الخلل في النظرة لا يزال قائماً، كما أن مشكلة العلاقات البينية الدينية والثقافية لا تزال على حالها. إن من المبتذل القول هنا بأن الحرب لم تقدّم أي حلّ. إلا أن من المفيد أن نضيف أنها تعقّد الوضع عندما يبدو الصراع مثقلاً بشحنة ثقافية بقوة الشحنة التي حملها الحادي عشر من أيلول / سبتمبر. كما أن المسألة لم تكن أيضاً في طرح المشكلة على المستوى القانوني وحده على ما فعله المثقفون الأميركيون في «رسالتهم». فأي قرار يمكن توسّمه من السياق الذي يُتخذ فيه. فإذا ما فكرنا على طريقة الحقوقيين، فإننا نستخرج الأمور المتوقعة الشكلية التي تسمح بالانتقال إلى الفعل وتضبط هذا الفعل. وهذه الرؤية ضرورية لأنها تستدعي سيطرة متعقلة على العنف.

إلا أن المحدد الثقافي يجب أن يُؤخذ أيضاً في الاعتبار. فالمواجهات الحربية ليست بلا تداعيات على مستوى تجذير الذهنيات. لذا يبدو لي أن إطلاق النقاش حول صيرورة الهويات وإسهامها الضروري في إعادة تشكيل عالمنا هو أمر أساسي في سياق عصرنا الشديد التحسس للجانب الثقافي في العلاقة بين الأمم. هذا النقاش في العمق والمغيّب بشكل كامل، على مستوى الهيئات الدولية تحديداً، لا يمكن أن يُستبدل باعتبارات حول صحة الحرب. لكن المثقفين الأميركيين لم يأخذوا في حسابهم تحديد النسق الثقافي للرد. فقد حددوا موقفهم من زاوية الوضعانية (positivisme) الحقوقية وحسب. لقد أهملوا ونسوا الصلة العلائقية، أي هاجس المحافظة على مستقبل العلاقات بين الثقافات، ولم يحتفظوا إلا بالتبادل التفاوضي الذي تُشكّل الحرب تعبيره الأقصى. إن شرعية الرد على العمل العنفي تفتح بالتأكيد مجال ممارسة القانون، لكنها تؤدي إلى المزيد من إقفال مجال التبادل الحضاري في المستقبل. وبهذا المعنى، فإن الأسباب الوجيهة، من الناحية الحقوقية، لا تؤدي إجبارياً إلى أفضل النتائج السياسية، والمشكلات الثقافية هي مشكلات سياسية ليس فقط لأنها تحدد أشكال المواقف، بل أيضاً وخصوصاً لأنها تتحكم بحدود أشكال المبادلات الرمزية بين الشعوب. ينبغي تعديل القانون بالذاكرة. لكن حرب أفغانستان أدت إلى عدم الثقة وعمّقت الهوّة وأبعدت التواريخ وفاقمت الشعور بالإذلال.

محمد أركون: هذا أكيد، لكن هؤلاء المثقفين الذين وقّعوا «الرسالة» هم أيضاً مؤرخون وعلماء اجتماع ولغويون وفلاسفة ومن جميع النظم

العلمية؛ تلك النُظم التي لا أكفّ عن استدعائها وتطبيقها على وضعنا التاريخي حيث تقود جميع المحاولات الهادفة إلى الخروج من المثلث الأنتربولوجي إلى طرق مسدودة وإخفاقات، وإلى استرجاعات للقوى النشطة ولكن المدفونة تحت معارف وقِيَم وممارسات غير ملائمة ووهمية وتائهة واستلابية (aliénante) غير أنها أكثر واقعية من الواقع الذي يظل مزيّفاً. إن المنهج الأنسابي الذي نادى به نيتشه، والتنقيب الآثاري (archéologique) الذي وضعه ميشيل فوكو (Michel Foucault) وجورج دوبي، أو تفكيك المسرودات الكبرى والموضوعات التاريخية ـ المتعالية الذي اقترحه جاك دريدا (Jacques Derrida)، كل ذلك جرى نقده وإسقاطه وإهماله قبل أن يصل إلى استنفاد منهجياته وإكمال بناء إشكالياته وإثبات صحته النقدية، وخصوصاً في ما يتعلق بالمجال الذي تفعل فيه الواقعة الإسلامية. هذه الواقعة تظل حِكراً على التلاعبات الإيديولوجية والتضخيمات الاحتجاجية. إن التخلي السريع في الغرب عن السُبل الأكثر خصباً في البحث حول الماضي وتفسير الثقافات يستجيب لقوانين السوق، وهي القوانين نفسها التي تفرض الفكر الجاهز للرمي بعد الاستعمال والمنتجات الثقافية العابرة. ومن شأن الاستمرار المدمّر لهذه القوانين أن يعزز المنطق النظامي لإرادات القوة.

إن العمل على تعرية ما هو مدفون في أعماق ذاكراتنا الجماعية ومخيالاتنا الاجتماعية، إلى درجة تفسد التعبير عن هوياتنا وتفسد تكوّن أشكال وعينا المدني، يتوقف دائماً في اللحظة الحاسمة لكي يصار إلى إعادة تنشيط الأواليات الاستلابية المنتجة لتاريخنا و«المؤسِّسة (جوهرياً)

لفكرنا» (٣٤). إنني أناضل لكي أشدد على الفرق في هذه النقطة المركزية بيني وبين زملائي من الغربيين والمسلمين في آن واحد. وأتمنى أن يلاحظ القارئ هذا الفرق وأن يفهم مقصده سواء بالنسبة إلى المعرفة النقدية، أو بالنسبة إلى العمل السياسي الذي تتطلبه هذه المعرفة إذا ما شئنا أن نتعامل معه بجدية. ذلكم هو، بنظري، موقع ووظائف الباحث ـ المدرّس ـ المفكّر الذي لا يخلط بين نفسه وبين المفكّر ـ الباحث...

جوزيف مايلا: تختلف المواقف إزاء التاريخ. يمكننا أن نقرأه على أنه مواجهة متواصلة: فكرة الإسلام غير القابل للتكيّف والمستنكف في علاقته مع الغرب يقول بها العديد من المفكرين. وعلى المستوى الأكثر سطحية، فإن ما خرج به سيلفيو برلسكوني، عندما تحدّث عن تخلّف الحضارة الإسلامية بالمقارنة مع حضارة الغرب المسيحي، يعبّر عن النظرة ذاتها. ويقوم الموقف الآخر على العودة إلى زيارة التاريخ لقراءته بوصفه حاجزاً شكلت عنده حركة المبادلات والاقتباسات بدايات جنينية لتاريخ مشترك: الرهان على بروديل (Braudel) في كتابه «المتوسط» المنفتح على جميع أشكال العلاقات، بدلاً من الرهان على جيبون (Gibbon) في كتابه «انحطاط وانهيار الإمبراطورية الرومانية» الذي بيّن أنه لولا انتصار شارل مارتل في بواتييه لكان الأئمة اليوم يخطبون في جمهور المؤمنين «من على منابر أوكسفورد». ليس المقصود أن نقارن تاريخاً دامياً بتاريخ توافقي، لأننا نعلم أن الماضي لا يثبت صحة أي من التاريخين. إلا أن كثرة البحث

(٣٤) أنظر: Jean de Munck, L'institution Social de l'esprit, paris, PUF,1999

في الماضي عن عناصر تؤكد مخاوف الحاضر تقود، في النهاية، إلى ابتداع تاريخ هو من الجزئية بحيث يصبح وهمياً. إذن، فتح التاريخ يبدو لي أساسياً. وبهذا المعنى، فإن «رسالة» المثقفين الأميركيين، وهي على كل حال متعاطفة إلى الحد الأقصى مع رؤية تحترم الانفتاح على الآخر، لا تشتمل على هذا البُعد الخاص بتحديث للذاكرات بل تبرز الضرورة الحتمية للحرب. الحرب التي لا بد منها لإصلاح النظام الدولي... كل شيء يجري كما لو أن التاريخ محكوم دائماً بأن يتصالح مع العنف لكي يقفز بشكل أفضل نحو السلم، نحو سلم هو بالمستوى نفسه هارب على الدوام.

محمد أركون: لنعد إلى تلك «الرسالة». كيف يحدث لمثقفين يمكن أن ننتظر منهم أن يُدخلوا موقفاً نقدياً في نقاشات معقدة، كيف يحدث لهم أن يتحدّثوا، على العكس من ذلك، لتعزيز وضعية قتالية للعقل يستنكرونها بمنتهى القوة عندما يتعلق الأمر بالجهاد؟ كلمة جهاد التي كنت قد قلت إنها صورة للتاريخ الحالي، متعدّ أول، تستعمل في أوروبا الغرب بمعنى التعصب الحربي والوحشية القاتلة والمدمرة، والأدْوَتة اللاعقلانية للدين. كل مواقف الفكر هذه أدانتها حضارة الأنوار التي لم يتعرف عليها الإسلام. هنالك بالطبع ذلك التنازل الذي يعترف للعالم العربي - الإسلامي بأنوار الإسلام الكلاسيكي، لكن هذه الأنوار تظل أنواراً قروسطية تبطلها أنوار الحداثة التي صنعت في الغرب ولم تصنع في أي مكان آخر.

تلك هي باختصار النظرة الرسمية العقائدية للمثقفين الغربيين الذين بدأوا النقاش حول الإسلام منذ أن أجبرتهم الأحداث السياسية على ذلك. هل كان بإمكانهم أن يتكلموا عنه بهذا القدر لو لم يكن هنالك ذلك التدخل المفاجئ من قِبل الإرهاب؟ لقد سبق لي أن شرحت كيف أنه، ولماذا، لا تشكل تلك النظرة الرسمية غير إسهام «فكراني» في إضفاء المشروعية على الحرب. نحن نعرف ذلك جيداً: عندما يناقش هؤلاء المثقفون أنفسهم في مسائل الحداثة وما بعد الحداثة والأنوار الجديدة و«أزمة العقل الأوروبي» (٣٥)، فإنهم يتخذون موقفاً إبستمولوجياً نقدياً وتطورياً يسمح لهم بالقيام بعمل من قبل الذات على الذات بدلاً من مقارعة معطيات عقل احتجاجي. وبهذا يولد لا مفكَّر فيه في الفكر الغربي مع أنه، من جهة أخرى، شديد السطوة وشديد الجهوزية ليطرح نفسه كفكر عالمي. كيف يمكن، بدون هذا اللامفكر فيه المقصود والمشهود له من قبل البعض، بناء شرعية للحرب بالتغاضي عن آلام الشعب الأفغاني منذ الغزو الشيوعي وما تبع ذلك من الدعم الذي قدمته لطالبان كل من باكستان والعربية السعودية بتشجيع من أوروبا ـ الغرب؟ هل كفّت الشعوب إذن عن أن تؤخذ في حساب الأنوار العالمية التي يحملها الثوريون الأوروبيون والأميركيون؟ إنني أطلب تسديد الحساب من العقل المصادَر من قبل أصحاب القرار السياسي، من قِبل أولئك الذين

(٣٥) أنظر:

J. W. Burrow, The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914, Yale University Press, 2000.

يستخدمون الأنوار تماماً كما يقوم مجاهدو الحركات الإسلامية باستخدام كلام الله في قتل الأبرياء. إن كل ما يتمتّع به ١١ أيلول / سبتمبر من غنى كشفيّ إنما يكمن في هذا الكشف عن تلاعبات العقل الحديث والأنوار الأولى والجديدة، وعن تلاعبات المعطى المنزل لتغذية الصدامات الحربية دون أن تفتح، مقابل كل هذه الآلام، آفاق أمل يحظى هذه المرة بالاحترام ويتجسد في تاريخ آخر. إن رسم خارطة جيوسياسية جديدة، جغرافية ـ تاريخية وجغرافية ـ ثقافية، للعالم بات ضرورياً أكثر من أي وقت مضى.

جوزيف مايلا: خارطة جيوسياسية أخرى؟

محمد أركون: أجل، لأننا نعيش مع الحدود التي رسمها الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر والتي ثبّتتها اتفاقية يالطا ومختلف القرارات اللاحقة التي صدرت عن الأمم المتحدة ومجلس الأمن. ونحن نعرف الخراب الذي لا تزال تسبّبه هذه الحدود ولعبة القوى الكبرى في إدارة الصراعات. ولن أصل بالطبع إلى حد الدعوة إلى طريق اللاعنف من أجل محاولة الخروج من الحروب المتكررة التي تمزقنا. غير أننا لا نستطيع إلا أن نأسف لأن الغرب اللائيكي الذي يحمل أفكار الأنوار لا يفطن إلى التفكير بالدرس الذي مثّله غاندي لتصحيح «فلسفة» سياسة القوة المتغطرسة. فالغرب يعتبر أن أسلوب المقاومة الذي اعتمده غاندي في الهند يظل سلوكاً ساذجاً ومشوّقاً بغرابته الخاصة بشرق غامض ومعقّد، تماماً كما يعتبر أن الجهاد الإسلامي هو عنف بدائي بلا غرض

حضاري. وبذلك تزحف الحضارة «الحقيقية» في مسيرة هجومية لتأمين إدارة العالم.

هل يمكننا أن ندافع، بتواضع لكن بإصرار، ومن داخل المنطق الغربي الخاص بالحرب، عن فكرة أن الحرب - إذا كان لا بد من إعلانها على الإرهاب - ينبغي لها، على الأقل، أن تبحث لنفسها عن شرعية تكفّر عن الخطايا عبر توسعة النضال ليشتمل على كامل السلسلة الطويلة من المسؤوليات التاريخية والاستراتيجيات الجيوسياسية والتدخلات الحربية التي أدت، منذ القرن التاسع عشر، وأكثر من ذلك بعد عام ١٩٤٥، إلى الفوضى الفلسفية والدلالية والسياسية الحالية؟ وفي ما يتجاوز سياسة الأمل التي تتوجه إليها الأنظار في كل مكان، ألا يحق لنا أن نطلب من الغرب الذي يجمع ممارسة كل أشكال السيادة زعزعةً فلسفية جديدة لهذا العقل «الواثق بنفسه والمهيمن»، بحسب العبارة القوية التي أطلقها شارل ديغول في سياق آخر من سياقات ممارسة سياسة القوة؟ إن من غير المجدي أن يُحاكم ميلوسيفيتش أو بينوشيه وأن يُدان النازيون وأن يؤسر بن لادن وأن يُطارد كل من يدعمون الإرهاب أو يدعون إليه، إذا لم يُعترف بالأسباب المباشرة والبعيدة لمنطق الحرب وللفلسفة التي يقوم عليها هذا المنطق، وإذا ظلت هذه الأسباب غير مفكَّر فيها من جديد و، فوق ذلك، أقلّ استبعاداً داخل القوى الكبرى نفسها.

إنني أدافع عن فضائل التاريخ بوصفه مدرسة للتحرر، وبصفتي مدرّساً، أثق بقدرات الفكر على القيام بعمليات زعزعة مستديمة بواسطة

أدوات فكرية أكثر كفاءة. وفي الوقت نفسه، علينا أن نتساءل عن النجاعة التربوية لمحاكمات نورمبورغ بالنسبة إلى الأجيال الشابة، ولعمليات الإعدام بلا محاكمة التي يجري إنزالها بكبار المجرمين، وللحروب التأديبية و، بوجه أولى، للعمليات الإرهابية التي لا يرافقها أي مشروع سياسي يمكن الدفاع عنه، حتى من وجهة نظر المستفيدين الممكنين من هذه العمليات. تلك أسئلة مقلقة تؤكد على حدود عقلنا، وعلى إعاقات الفكر البشري الذي يبدو محكوماً على الدوام بأن يستخدم كل أنماط السلطة، وخصوصاً السلطة السياسية، أولى تلك السلطات وأكثرها تمتعاً بالصفة العابرة وبالصفة الضرورية (٣٦).

(٣٦) ألفت هنا إلى السيادة الفكرية التي تمارس في جميع الميادين، ما عدا السياسة؛ بخصوص الميدان الاقتصادي، يمكن الاطلاع على النقد الذي وجهه أخيراً حامل جائزة نوبل، جوزيف إ. ستيغليز، Joseph E. Stiglitz في La Grande Illusion, Paris, Fayard, 2002.

الولايات المتحدة ـ العراق: نحو الحرب الوقائية

جوزيف مايلا: يبقى أن قوة المأساة التي عاشتها الولايات المتحدة لم تُفضِ بها إلى ما ذهبتم إليه للوهلة الأولى ـ هذا يمكننا أن نفهمه ـ، ولكن هل يمكننا القول، إذا ما ألقينا نظرة جديدة على عالم ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر، إنها ستفضي بها إلى ذلك في ما بعد؟ الصدمة هي هنا وتموّجاتها لا تذهب باتجاه توسيع أفق السياسة الأميركية. أميركا لا تدعونا اليوم إلى تاريخ تضامني. أقصد بذلك، أن الولايات المتحدة قد اختارت سياسة المعقل المحصّن، سياسة التحصّن، بعيداً عن أن تحاول اعتماد سياسة توافقية في مجال الأمن، وبعيداً عن أن تختار نوعاً جديداً من التفكير حول أمن جماعي متناسب مع التهديد الحالي، وبعيداً عن أن تعمل على تقريب وجهات النظر حول العدل الدولي. من هنا أصبح أمن الولايات المتحدة هو ما يملي عليها سياستها، كما لو أن مواجهة التهديدات الجديدة كانت قدر أميركا الوحيد.

إن «المراجعات المؤلمة» التي اعتادتها السياسة الخارجية الأميركية عند كل منعطف من منعطفات التاريخ أدّت، هذه المرة، إلى تسارع مبتذل في

عملية ابتعاد الولايات المتحدة عن العالم. ليس الأمر أن الولايات المتحدة ستنسحب من العالم، ما لا يعني أن عولمة التهديد هي كابح للانعزالية، بل إنها ستعتمد سياسة لا تأخذ في الاعتبار رأي سائر العالم. وهنا سيرتسم توجّه نحو القيام بحملة منفردة تُفضي، عند انتهائها، إلى استعادة فكرة التاريخ النوعي والمستقل، كما في أزمنة تأسيس الولايات المتحدة. إنه تاريخ مستحيل. وسيكون ذلك التاريخ تاريخ سيادية إمبراطورية: مبتعدة ووحيدة الجانب ومنغلقة على مصالحها، لكنها في الوقت نفسه حريصة على مواقعها في العالم، مع اعتماد خطاب يعطي دروساً في الأخلاق وسياسةً تدخّلية. أظن أن هنري كيسنجر هو الذي كان معتاداً القول إن كثيراً من الأميركيين كانوا يعتقدون، في زمن الاعتزالية، بأن على الولايات المتحدة أن تنسحب من العالم لأن العالم هو شر بالنسبة إلى أميركا. وكان يقول مردفاً إن كثيراً من الأميركيين وصل بهم الأمر، أيام حرب فييتنام، حد المناداة بأن على الولايات المتحدة أن تنسحب من العالم لأن أميركا قد أصبحت خطراً على العالم. وبالطبع، فإن البديل لم يعد أمامه مجال للوجود فضلاً عن أنه بات بلا معنى في عالم اليوم. فالولايات المتحدة باتت «محكومة» بالبقاء في العالم، لكن الخطر هو في كونها تظن أنها الوحيدة في العالم، وفي إمكانية أن تظن أنها الضحية الوحيدة في العالم. إنه انقلاب مرعب لعقيدة «دون سقوط قتيل واحد»، ذاك الانقلاب الذي أدّى، بدون حق، إلى مجزرة هائلة، وفوق أرض مَن وضع هذه العقيدة في زمن السلم. إن الخطر هو في أن يمحوَ هؤلاء

القتلى ذكر سائر القتلى في العالم. إن تدمير برجي مانهاتِنْ، رمزَي القوة، كان حدثاً كبيراً. وكل المسألة هي في أن نعرف ما إذا كان ذلك سيفتح الباب أمام «سياسة كبيرة».

محمد أركون: لا يسعنا أن نمتنع عن أن نردد أنه حدث كبير، حتى وإن كانت النقاشات الجارية حالياً حول نيّة جورج بوش ضرب العراق تثير مخاوف جديدة بالنظر إلى عواقب مثل هذه الحرب الوقائية. والمواطنون العاديون محقون في أن تعتريهم المخاوف وخصوصاً إذا كانت الخيبة هي ما لا تزال تصطدم به الآمال بالتوصل إلى سياسة جديدة. علينا ألا ننسى أن برجي مانهاتِنْ التوأمين لم يكونا فقط رمز قوة أميركا ونجاحها المادي الذي لا مثيل له، والذي تتنافر قوته الضاربة بعنف مع الفلسفة التي تقوم عليها تلك القوة. وانطلاقاً من هذا التفوّق الذي لا نقاش فيه، والذي يظل دون أفق فلسفي قابل لأن يكون عالمياً، فإن البرجين التوأمين كانا يمثلان أيضاً الاتجاه المفروض على مستقبل الحياة البشرية، ويفرضان نوعاً من إرادة القوة غير القابلة للانفكاك عن خيار فلسفيٍّ ما غير مفكر فيه يهدد بإزالة الممكنات الأخرى للإبداعية البشرية. هذا البعد الفلسفي لكل ممارسة لسياسة القوة يجب أن يُنَاقش داخل جميع الثقافات، مع إلزام كل ثقافة تشارك في النقاش بأن تضع نفسها موضع النقاش وأن تصل حتى إلى زعزعة قِيَمها الخاصة لتجعل من الممكن ظهور خيارات فلسفية غير تلك التي تتصارع عبر العالم باسم ما يسمّيه أمين معلوف «الهويّات القاتلة».

هذا النقاش الرئيسي يجب أن يصبح معطى ضاغطاً في كل عملية اتخاذ قرار سياسي، إن على مستوى أصحاب القرار، أو على مستوى المجتمعات التي سقطت، منذ عام ١٩٤٥، في وهدة الشعور بأنها ضحية للاستعمار ثم للإمبريالية وأخيراً للعولمة. في هذه الحالة يفقد الإرهاب، أياً كان مصدره، كل إمكانية لتعبئة المناصرين يوم تتوقف، في جميع التقاليد الثقافية الحية في أيامنا، كل خطابات التهرّب عبر الظهور بمظهر الضحية وبمظهر تبنّي الرفع الذاتي لمستوى «الهويّات» و«الحق في الاختلاف» اللذين يعمِّمان تحوّلَ العالم إلى قبائل باسم عدالة كاذبة وفلسفات كامنة لا يمكن القبول بها لأنها تقود إلى القتل العالمي الشامل. إنها المرة الأولى التي أسمح فيها لنفسي بأن أعمّم على العالم الراهن برامج كنت قد طرحتها بتواضع، قبل عشرين عاماً، حول نقد العقل الإسلامي. لننظر إلى ثقافات وأديان أفريقيا وآسيا: هي أيضاً تشهد رهانات هوية وتُغذّي أشكالاً من الشطط الإيديولوجي المشابه لتلك التي ولّدتها الواقعة الإسلامية. فبمقدار ما يكون الإرهاب عارضاً من أعراض أزمة العقل المعمّمة، إن في المجال التاريخي لأروع فتوحاته أو في مجال أسوأ ما جاء به من دمار، فإنه لا يسعنا الاكتفاء بإصلاح إخفاقات العقل في جزء من العالم عبر تعزيز عوامل التفكك في الجزء الآخر. إن نهاية الإرهاب تتوقف على صوابية سياسية للعقل على المستوى العالمي.

بكلام آخر، على المشروع الديموقراطي الذي سبق له، في اليونان القديمة، أن كان غير قابل للانفكاك عن فتوحات العقل الفلسفي، أن يقدّم

إجابة على نداءات الاستغاثة التي لم يقم أحد بصياغتها كلامياً والتي يطلقها البشر في وضع تاريخي يهيمن عليه العنف النظامي الذي يشكّل الإرهابُ بالتأكيد أحدَ أنماطه المرفوضة والمتصلة، مع ذلك أيضاً، بأشكال الوهن التي تضرب الحياة البشرية. إن أفضل تكريم يمكن أن نخص به ضحايا جميع أشكال الإرهاب هو في أن نتحمل المسؤولية معاً، لا كلاًّ على حِدة، عن البؤس العالمي الذي يفاقم مظاهر الضعف التي تضرب حياة الناس والتي لم تعرف أية حضارة أو أية فلسفة، حتى الآن، كيفية القيام بأعبائها بشكل تضامني، عبر البحث عن الكرامة والعدالة والمحبة التي لا يمكن بدونها أن يُعطى أي اسم نوعي للتميّز الذي يُنادى به في كل مكان للنوع البشري. إن الحادي عشر من أيلول / سبتمبر يضعنا جميعاً ـ أياً كانت مرجعياتنا الدينية و / أو الفلسفية ـ أمام الضرورة الملحّة للارتقاء إلى هذا المستوى من الخيارات التاريخية التي يتطلبها تاريخُنا المشترك. ولكن عليّ أن أعود وأكرر مرة أخرى، في اللحظة التي أراجع فيها هذه السطور، وهي لحظة صادف وقوعها في ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٢، أن الحق غير القابل للمناقشة في الرد على هجمات ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، شأنه شأن ردود الجيش الإسرائيلي على العمليات الانتحارية الفلسطينية، لا تترك مجالاً لاستشفاف أية قراءة سياسية تسمح بتخفيف هذا الشعور المضني بالكارثة الخالصة، وبالمآسي المتكاثرة، وبالتراجعات العنيدة عن كل مشروع تاريخي يشتمل على الاحترام نفسه لجميع الضحايا البريئة في جميع الحروب التي تُشنّ باسم هذا الإله أو تلك

الحقيقة والتي بتنا نعلم أنها بناءات اجتماعية ـ ثقافية حادثة ومطبوعة بالطابع التعسفي للمصالح الأنانية. إذا كان هناك إله واحد أو حقيقة واحدة، فإننا لا نفعل غير توجيه الشتيمة لكل هذه الضحايا عبر الاستمرار بفرضهما، كما حدث في كل مكان وزمان، بقوة السلاح.

إذا كان بإمكان كارل ماركس أن يقول عن صراعٍ كان مقتصراً على إنكلترا وإيرلندا إن «وزن الأموات يُلقي بكل ثقله على أدمغة الأحياء»، فإنه يبدو، ويا للأسف، أننا لم نعد نستطيع أن نقول الشيء نفسه بخصوص الملايين من الضحايا الأبرياء للحروب الأهلية التي تضرّج العالم بالدم منذ عام ١٩٤٥، في فييتنام وكمبوديا وإندونيسيا والهند وباكستان وإيران والعراق ولبنان والجزائر وأفريقيا... ما هو الثقل الذي يمثّله هؤلاء الذين ماتوا وهم يستغيثون مطالبين بالعدل دون أن يسمعهم الأحياء؟ ذلكم بُعدٌ آخر لتاريخنا المأساوي. إنني أكابد ـ بوصفي ابناً لأرض الجزائر ـ ألماً خاصاً إزاء استقالة الأحياء، خصوصاً وأنا أشاهد الجزائريين يعيشون بشكل «عادي»، كما يقال، فيما الشعب الجزائري لم يتوقف، منذ عشر سنوات، عن دفن موتاه.

هذا يُظهر إلى أية درجة أوافقكم الرأي في حديثكم عن المحو الكامل لضحايا «سائر العالم»، فيما سقوط قتيل واحد ينتمي إلى العالم المتحضر، وخصوصاً إذا كان «جندياً من جنود القانون»، يثير كل هذا التعظيم لوطنية «القيم». فالحقيقة أننا لا ننتهي من النظر إلى قدرة البشر غير المحدودة في كل زمان ومكان على مراكمة «الرغبة القاسية في البقاء»،

وعلى الحنين إلى الوجود، وعلى الإبداعات الأكثر فتحاً لآفاق الحرية، وعلى أشكال العطاء الأكثر إثارة للمشاعر، وعلى البطولات الأكثر صفاءً، وعلى مسلكيات القداسة، مع أشكال العنف الأكثر جذرية ومع الإنشائيات الأكثر فجوراً.

جوزيف مايلا: الذين نفّذوا هجمات الحادي عشر من أيلول / سبتمبر صبّوا نقمتهم على رمز من رموز القوة - وقد سبق لكل منا أن استخدم هذا التعبير ـ لا على أداة من أدوات القوة، كجيش مثلاً. البرجان التوأمان كانا يجمعان بشكل مركّز كامل ثقل هذه الحضارة. وكما سبق لكم أن قلتم، كانا يرمزان إلى كامل مستقبل الحياة البشرية. ومن هذا المنظار، كانت الهجمات مثقلة جداً بالخطورة وبالمعنى: البرجان هما، بشكل ما، أُسس شكل من أشكال الاجتماع، وتمثيل لمجتمع في حال العمل، وتجسيد للمال العالمي، وجماعة مختلطة من جميع الأجناس والهويات، وكل ذلك تم تدميره تماماً.

البرجان كانا على وجه التحديد رمزين للقوة. وبالنسبة إلى البعض، كانا قوة يجب تدميرها، وتدميرها بما هي كذلك تدميراً فعلياً. وهذا يمنحنا، نحن الذين نناقش الحدث، فرصة للنظر في العلاقة بين الولايات المتحدة، ومن ورائها الغرب، وبين العالم العربي ـ الإسلامي. ثمّة انتقال من صور الأحكام الخاطئة إلى ممارسات الحقد، أو على الأقل للحقد المفترض تجاه قوة لم تتوقف عن مقاتلة عالم العرب والإسلام أو عن التنكر لهذا العالم واحتقاره... ولكن، لماذا تتنكر الولايات المتحدة للعالم

العربي الإسلامي خِصيصاً أكثر مما تتنكر لأفريقيا أو لأميركا اللاتينية؟ الجواب الذي يطرح نفسه يربط ما فعلته القاعدة بسياق السياسة الأميركية الشرق أوسطية. فعن طريق الهجمات، يتم استنكار التحيّز الأميركي لإسرائيل، وإجراءات الحصار المفروضة على العراق والقصف الذي تعرّض له هذا البلد، ووجود الجيوش الغربية في الخليج وفي العربية السعودية. ولا شكّ في أن جميع هذه الأسباب ظاهرة جلية. وهي تشير إلى الشرعية القاهرة التي تجعل من قرارات الأمم المتحدة سلاحاً قانونياً يسمح بقمع الشعب العراقي وتجويعه، مقابل الشرعية الواقعية التي تضع ورقة القانون جانباً عندما يكون تطبيقه متعلقاً بإسرائيل.

ولهذا بالضبط، فإن العمل الذي قام به بن لادن، من حيث طرحه لجميع هذه الأسئلة معاً وعدم طرحه لأي منها بوجه خاص، ومن حيث عدم تقديمه أي تفسير للهجمات وعدم مطالبته بأية مفاوضات، جاء خارجاً عن النطاق السياسي الذي يتذرع به وداخلاً في النطاق الخالص للرمزي. إنه لا يعطي قيمة أكبر لأي تناقض نوعي لكي يكون بإمكانه أن يكون ثورياً. وهو ينتمي إلى الاحتجاج على نظام عالمي قميء ولا يقدّم غير إجابة واحدة هي الإسلام. إن العمل الجنوني المتمثل بهجمات ١١ أيلول / سبتمبر يكشف، فضلاً عن كونه هجوماً على الغرب، عن معاناة الشرق مع نفسه؛ عن الطريق المسدود أمام مجتمعات غير متصالحة مع تاريخها ومع المدنية المعولمة، وربما أكثر من ذلك أيضاً مع السلطات التي تقودها أو بالأحرى تكتم أنفاسها. إن الإرهاب الإسلاموي هو تعبير عن

ارتداد نحو الذات، عن احتجاج مجنون ضد تسارع التاريخ: نوع من تراجع المجتمعات إلى حالة أدنى بعد أن كانت تُمّني النفسَ بأن تمسك بنقاط ثابتة مفترضة؛ بهوية لتفادي صدمات الزمن.

محمد أركون: هذا صحيح، إذ بدلاً من التحرر الذي أشيع الأمل به في المجتمعات المستعمَرة خلال الخمسينيات والستينيات، شهدنا اقتلاع الفلاحين والبدو الرحّل من جذورهم بكل فظاظة، وتفكك النظم الاجتماعية ـ الثقافية التي كانت قد أمّنت خلال قرون تماسك الثقافات الشفوية وإبداعيتها؛ هذه الثقافات التي هُمّشت وتم تجاهلها في الغالب أو تعرّضت حتى للاحتقار المكشوف من قِبل الثقافات المكتوبة والعالِمة. مهاجرو الداخل تكدسوا في المدن التقليدية التي تحوّلت إلى تجمّعات عملاقة ذات كثافة سكانية عالية جداً؛ والتعليم أصبح أكثر شمولاً ولكن بلا معلّمين مؤهلّين؛ والبيروقراطية غير الكُفء تشكلت بسرعة... باختصار شهدنا ولادة طبقات اجتماعية مهجّنة بلا موقع ووظائف إيجابية يمكنها أن تضطلع بها لتظل، بالتالي، غير مهيّأة لمهام التدامج الاجتماعي والمواطنية.

واليوم، يأتي غياب أفق المعنى والأمل في السياسات السائدة ليشلّ الطموحات وليدمّر المواهب وليحبط أصحاب المشاريع وليشجع تشكّل المافيات السياسية ـ المالية، وكل ذلك مع خنق مبادرات الجماعات الاجتماعية المجدِّدة على غِرار البورجوازية الصاعدة التي تكفّلت بنهوض أوروبا الحديثة. وإذا كان هذا الوصف منطبقاً على المجتمعات الغنية

والمتخمة، فالأولى أن يمتد إلى المجتمعات الفقيرة مقترناً بعوامل قوية تضاعف المشكلة كالجهل السياسي على مستوى أحزاب الدولة والقادة الرؤساء لمدى الحياة والديموقراطيات الشكلية بلا ديموقراطية... بعد أربعين أو خمسين عاماً من ممارسة السلطة، لا بد من كشف حساب نقدي لوضع حدّ نهائي لخطاب تبرئة الذات حول موضوعات الاستعمار الجديد والإمبريالية والعدوان الثقافي من قِبل الغرب، وحدٍّ نهائي لأوهام بناء الهويات الوطنية، وللإثراء الفضائحي للفئات المتحصنة في جزر مريحة ومحمية من الاجتياحات الخاطفة من قِبل الجماهير «الخطرة» المتروكة بين أشكال العزاء الديني والانجراف الإرهابي.

وإذا كان من المؤكد أن هذا المشهد القاسي يختلف في التفاصيل بين مجتمع وآخر، فإنه يوحي مع ذلك بالمغزى السياسي لكشف حساب أكثر دقة لكل النظم التي تعاقبت على السلطة واحتكرتها منذ الخمسينيات. كشف الحساب ذاك من شأنه أن يسمح بتسليط ضوء جديد على تقدّم البلدان المستقلة ثم على تفجّر الاحتجاج الشعبي وقمعه بأشكال مختلفة بين نظام وآخر، ولجمه أو احتوائه في الحالات التي لم يتطور فيها إلى إرهاب مدمّر كما في الجزائر. كما يمكنه أيضاً أن يسمح بتقدير الثمن التاريخي الذي تواصل الشعوب دفعه من أجل الفرز الصعب والمنهجي، منذ الخمسينيات، وعلى مستوى كل مجتمع، لنُخب سياسية واقتصادية وثقافية قادرة، في آن معاً، على تصفية الموروثات الكارثية وافتتاح مسيرة تاريخية نحو الحداثة. وإذا كان من الصحيح أن أوروبا ـ الغرب لم تجد،

منذ عام ١٩٤٥، شركاء قادرين على إطلاق سياسات بناء ديموقراطي لدول وأمم حديثة، فإنه ليس أقل صحة أن الديموقراطيات الأوروبية قد بقيت غداة الحرب الكبرى أسيرة لمبادئ ورؤى ومنهجيات العصر الاستعماري. ولم يهتمّ المؤرخون حقاً بوضع ذلك الحساب النقدي المركز على مسؤوليات جميع القوى الفاعلة التي أسهمت في سجن العالم الحالي داخل دائرة المواجهة بين عنفين جذريين: الجهاد مقابل عالم ماكدونالدز.

ضمن إطار هذه الرؤية الجديدة للمسؤولية السياسية والفكرية والأخلاقية لجميع القوى الفاعلة، يجب أن تُعطى الأولوية لميثاق طويل الأمد بين الدول الأوروبية ـ المتوسطية التي اجتمعت للمرة الأولى في برشلونة، عام ١٩٩٥، خلال المؤتمر الأوروبي ـ المتوسطي الذي انعقد بدفع من الاتحاد الأوروبي. قد تقولون إن ذلك مجرد يوتوبيا. من الآن فصاعداً، يجب أن يجلس ممثّلو المجتمعات على مقاعد بالمستوى نفسه مع ممثلي الدول؛ لقد آن الأوان للخروج من دبلوماسية السرّ التي تنمو في اللقاءات الثنائية والمتعددة للدول وحدها. ويجب أن يصبح مجال الاجتماعات الدولية مجالاً لتجريب ديموقراطية ملزمة لجميع البلدان. إن توافق الدول الديموقراطية وغير الديموقراطية على استبعاد المجتمعات المدنية من النقاشات والقرارات قد لعب دوراً حاسماً في إخفاق نضال الشعوب من أجل حرياتها الأساسية. ولقد ساهمت الديموقراطيات الأكثر تقدماً في التسبب بهذا الإخفاق الذي تدينه وسائل إعلامها وتلقي بتبعاته

على الإسلام وعقائده الرجعية ونخبه الفاسدة. خلال عقود من الزمن، كان هنالك تساهل استمر بعد ١١ أيلول / سبتمبر مع مهزلة الانتخابات بتقسيماتها المناسبة لهذا الحزب أو ذاك وصناديقها المحشوّة بأوراق الاقتراع ومرشحيها المختارين بعناية؛ والتساهل نفسه أحاط بالموقع الانتكاسي لوضع المرأة وبالنظم التعليمية وبالثقافة العلمية؛ كما أحاط بالدمار الذي ألحقه الفساد بالمبادلات الاقتصادية وبمفاوضات سداد الديون... كل مظاهر الخلل هذه ستواصل تغذية التربة الإيديولوجية لحركات المعارضة التي تستمد خطاباتها وموضوعاتها التعبوية من النموذج الفكري الوحيد المتوافر أمام الجمهور العريض، أي من اللاهوت (علم الكلام) **الإسلامي** البالغ العمومية **والشعبوية** (populisme)[٣٧].

إن اللغة العربية غير المكتوبة، أي العاميّة التي يستخدمها الجميع ويطلق عليها اسم اللهجات، لا فرق فيها بين الإسلامي والإسلاموي، بين الشعبي والشعبوي (populiste)، بين التأصيلي (fondationnel) والأصولوي (fondamentaliste). لكن هذه التمييزات بدأت بالدخول إلى العربية المكتوبة وإلى لغة المدرّسين المتعددي اللغات (وبدرجة أقل على مستوى ذوي اللغة الواحدة). إن «الثقافة» الشعبوية والخطابات

(٣٧) وضعنا خط التشديد تحت «إسلامي» و«شعبوي» لنشد الانتباه إلى مشكلات أساسية مرتبطة بالتكوين السياسي والنفسي - الاجتماعي - الثقافي لما نسميه الأصولوية، والإسلام السياسي، والإسلاموية، بما هي أمور متمايزة عن الإسلام.

التي تعبّر عنها هي ظاهرة ديموغرافية (سكانية) مثلما هي اقتصادية ولغوية تفاقمها طريقة عمل وسائل الإعلام ونواقص النظم التعليمية. إن الخيارات الديماغوجية المعتمدة في السياسة اللغوية والتعليمية تحديداً قد عزّزت، في كل مكان، توسّع المخيال السياسي ـ الديني الشعبوي الذي جعل من الممكن تشكل وانتشار العديد من الفقاقيع الإيديولوجية المشابهة للقاعدة، مع أن هذه الفقاقيع ظلت أقل ظهوراً بالنسبة إلى الرأي العام العالمي.

وأخيراً، أضيف في سياق الأفكار نفسه، أن فكّ رموز الأدبيات الكثيرة التي أثارها الحدث حتى الآن لا ينبغي أن ينتظر مؤرخي العشرينيات و الثلاثينيات من هذا القرن. هذا العمل هو من صلاحيات الوقت الراهن لأنه يجب أن يغذي الفكر النقدي والخيال السياسي اللذين تطالب بهما ... الضحايا البريئة للإرهاب «الحديث» وغير المنفصل، بأشكاله الخبيثة و المتطورة، عن برمجياته السياسية منذ عام ١٩٤٥. ينبغي بسرعة أن يصار الى وضع جردة بالأخطاء والمآزق المتراكمة منذ اللحظة التي تركزت فيها الثورات العلمية والتكنولوجية في دائرة أوروبا ـ الغرب، والتي بدأت الدخول إليها، كقوى منافسة صناعية أكثر منها كقوى ثورية علمية، بلدانٌ كاليابان وكوريا الجنوبية والصين، وهو الأمر الذي سيكون له غداً، ... ن أدنى شك، وزنٌ كبير في ممارسة سياسة القوة. وقد تنبغي إعادة التفكير بوسائل وسُبل نشر الثقافة الديموقراطية في العالم، شرط أن تنجح البلدان المسمّاة بالديموقراطية المتقدمة في تصحيح عوامل تآكلها الداخلي ... ب لا يمكنها إلا أن تُفقدها الصلاحيةَ في نظر الشعوب التوّاقة إلى

التحرّر؛ إذ كيف يمكن لأوروبا ـ الغرب أن تُقنع الآخر بحسنات الديموقراطية، فيما نسيجها الديموقراطي الخاص منخور بالدعاوى القضائية والفساد والانهيار الخلقي؟

جوزيف مايلا: ما الذي ينبغي لنا أن نحمّله المسؤولية انطلاقاً من تلك الجردة التي تحدثتم عنها بأسباب البؤس التاريخي لمجتمعات العالم العربي ـ الإسلامي؟ هل يمكننا القول، إذا ما ركّزنا بشكل خاص على المجتمعات العربية، بأن البنى الحكومية التي تميّزها هي البنى العادية المتعارفة في العالم الثالث؟ ولكن كيف يسعنا والحالة هذه أن نفسّر كون جميع البلدان الممتدة، دون الغوص في التفاصيل، من «الخليج إلى المحيط»، ليس فيها بلد ديموقراطي واحد، مع استثناء ملحوظ هو لبنان، بما هو أو، على الأقل بما كان عليه، بلد ذو حكم سياسي دستوري. فهو يواصل، منذ التدخل السوري، تمسّكه بالشكلية الديموقراطية، ما يُعتبر شكلاً من أشكال حفظ البقاء بعد فقدان السيادة ـ إذا لم نقل شكلاً من أشكال الاستمرار الطبيعي في العمل ـ . ولا ينبغي أن ننسى أن معظم بلدان الشرق الأوسط قد عرفت نظماً برلمانية منذ العشرينيات وحتى أوائل الخمسينيات. ومع ذلك، فإن التباين يظل صارخاً بين دول الجامعة العربية ودول مناطق أخرى من العالم.

لقد نجحت بلدان أميركا اللاتينية في الانتقال نحو الديموقراطية. وفي آسيا، هنالك تفاوت في الوضع من هذه الناحية، لكنه ليس

موحداً لجهة سيادة التسلط كحال العالم العربي. يمكننا أيضا أن نقدّم تحليلاً بلغة العقليات وأن نزعم، على غرار هشام شرابي[٣٨]، أن البطريركية، كبنية نفسية تستمد جذورها من نمط التنظيم الأسري في المجتمع العربي الإسلامي، تجعل الناس مهيئين للطاعة. بهذا المعنى، تصبح الطاعة، في ما يتجاوز الناحية السياسية، هي القاسم المشترك بين النظم العربية، سواء أكانت جمهورية أم ملكية. وتنشأ عن نمط التنظيم الأسري هذا تراتبية في القواعد يتم قبولها على أنها منسجمة مع «الطبيعة». ومن شأن هذا النمط أن يشكل عائقاً أمام الديموقراطية بقدر ما يُقرّ، كأمر بديهي، هيمنة مشتقة من نظام أسري تقليدي يُسقط نفسه على النظام السياسي. فالديموقراطية تفترض تفككاً للجماعات، وعملية فردنة (individualisation). أما التضامن الذي لا يحكمه غير الميل إلى التجمع أو التجمع الغريزي (holisme) للجماعة الأسرية، فإنه يشجّع، على العكس من ذلك، الإجماعوية (unanisme) بما هي عبارة عن الشكل الجماعي للقبول والموافقة. وإذا كانت الدول العربية قد نجحت في شيء، فإن هذا النجاح يكمن، على المستوى السياسي، في كونها قد نقلت الطاعة من مستوى الأسرة لتضعها على مستوى الأمة بوصفها أسرة كبيرة. إن طرح مسألة الديموقراطية في العالم العربي ـ الإسلامي يمر

(٣٨) Neopatriarchy, a Theory of Distorted Change In Arab Society, New York and Oxford, Oxford University Press 1988.

الأبوسية الجيدة، نظرية حول التغير غير المنتظم في المجتمع العربي.

بالتساؤل عن المسار الذي يمكن للفرد أن يسلكه للتحرر من المنطق الكلاّني للجماعة. علماً بأنّ نقد النظم السياسية العربية ـ الإسلامية لا يمكن فصله عن الشروط الاجتماعية ـ الثقافية التي تمارس فيها هذه النظم السلطة.

إنّ وطأة البنى والتقاليد الاجتماعية هذه يجب أن تؤخذ في الاعتبار. وإنني أميل شخصياً إلى مقاربة أكثر سياسية وأكثر تفصيلاً تأخذ في الاعتبار نمط الشرعية (légitimité) التي تستند إليها الأنظمة العربية. وقد توصّلتُ إلى التمييز بين نمطين عامّين جداً من الشرعية في العالم العربي ـ الإسلامي: شرعية سمّيتها «استعادية» (de restitution) وشرعية سمّيتها «عطائية» (de retribution). الأولى هي تلك الخاصة بالدول العربية الجمهورية حيث أعطت الأنظمة الأولوية لمرجعية الأمة، وافترضت مشروعاً لاتحاد عربي شامل، واعتبر كل نظام نفسه طليعة ذلك الاتحاد. ويمكننا الحديث هنا عن «الاستعادة» لأن السلطة تفرض نفسها وتؤمّن الاعتراف بنفسها، في هذا النمط من المشروعية، بقدر ما تعتبر أنها تسعى إلى إحياء العالم العربي بأمجاده الأولى: أمة غير مجزأة ـ باعتبار أن التجزئة هي من فعل الغرب ـ تقف في وجه إسرائيل ويمكنها بعث حضارة احتلت، في الماضي، موقعاً متقدماً في التاريخ. أمّا يوتوبيا هذه الأمة وأساس التعبئة فيها فيتمثّلان في الوحدة العربية.

وفي مقابل ذلك، أطلقنا اسم «العطائية» على تلك الشرعية التي تسعى إلى المحافظة على نظام سياسي تقليدي، كما في العربية السعودية وإمارات البترودولار، من خلال الإبقاء على تراتبية المناصب والتشريفات

وعبر احترام «الأمس الخالد». وهذا وضع صعب يلعب على علاقات التضامن العشائرية التي يتم تشجيع الإبقاء عليها، كما يلعب على عصبية يجري تنشيطها باستمرار. وفي مقابل هذا التسلط التقليدي، تلعب أنظمة الشرعية العطائية الأكثر غنى دور دولة الخدمات وتعوّض المواطنين على صمتهم وعدم مشاركتهم من خلال عطاءات تعويضية على شكل تقديمات اجتماعية وخدمات.

هذان النوعان من تفويض السلطة يمكن وصفهما بأنهما استبداديان. استبداديان لأن شرعيتهما تحيل لا على أنماط ديموقراطية في اختيار القادة، بل على مرجعيات ـ تقاليد، ثورة، وحدة عربية ـ تفرض الامتثالوية السياسية والبيعة بهيبتها المفروضة على الدوام والدائمة الحضور. وكل مساس بهذه المرجعيات يتحوّل إلى دعاوى سياسية يُلاحَق فيها «الخونة» و«العملاء الفاسدون». هذان النوعان من الشرعية يستجمعان الطاعة ويمنعان الاعتراض. وسواء استندتا إلى «المصالح العليا للأمة» أو اعتمدتا على تمجيد التقاليد، فإن هاتين الشرعيتين تظلان مبنيّتين لإطار غير ديموقراطي يجمع بين الاستبداد وتمثيل الأمة. ومنطقا الشرعنة هذان هما في وضع حرِج إزاء التحديث، والاعتراض الإسلاموي، والانبثاق الصعب للمجتمع المدني مع مرجعيات، في بعض الأمكنة، إلى حقوق الإنسان التي تردّد أصداءها بعض الجمعيات الشجاعة. ويأتي أفول الزمن المجيد للعائدات النفطية ليعزّز تفسّخ نظام سياسي قائم منذ نهاية الانتدابات والوجود الأجنبي. غير أن رد الأنظمة يكمن، حالياً، في

تصاعد الميل إلى الضبط البوليسي والعسكري. كما يأتي ١١ أيلول / سبتمبر والإيديولوجية الأمنية الأميركية ليعززا الأنظمة لجهة ضرورة الإبقاء على القبضة الحديدية، وهو الموقف الذي لا يمكن إلا أن يكتسب الحظوة عند قوة الوصاية الأميركية. وبهذا يتعزز العنف الذي يشكل لحمة الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي العربي.

محمد أركون: أوافق على تحليلكم في خطه العام، لكنني أعترض على استخدام مصطلح «الشرعية».

جوزيف مايلا: تحدثت عن شرعية حكومية، لا عن شرعية ديموقراطية...

محمد أركون: لا، لن أقدّم لكم أي تنازل في مفهوم الشرعية ذاته، لأنه رهان دائم لجميع معارك البشر الذين تجمعهم الحياة الاجتماعية. ثمّة معركة فلسفية أولاً تليها، في نظام من الاعتماد التفاعلي المتبادل، معركة أخلاقية وسياسية واجتماعية واقتصادية. ولا يمكننا، دون إعادة فحص نقدية، استخدام هذا المفهوم في أي واحد من المجالات المذكورة، ولا سيّما في المجال السياسي. ولا يسعني أن أكتفي بمجرد تعريف أو إعادة تعريف ما لم تشكّل النظم اللاهوتية والفلسفية والحقوقية التي أسست، حتى الآن، لشرعيات وشرعيات مقوننة، ما لم تشكّل موضوعاً لتحقيقات تاريخية وأنتروبولوجية تزيل عنها عناصر الخرافة والأسرار. إن العديد من الأنظمة في العالم العربي المعاصر لا يمتلك أية شرعية: إنها تفرض على «رعايا» يبحثون عن صفة المواطنين «شرعيات مقوننة» اضطهادية. ويعود

الفضل إلى الأنظمة الديموقراطية في رعاية النقاشات والاحتجاجات في مسائل الشرعية. وهي تعزز بذلك تقبّل الشرعيات المقوننة من قِبل المواطنين، حتى لو كانت هنالك أشكال خطيرة من المساس بالشرعية، وخصوصاً في عمل نُظم تمثيل السيادة الشعبية. وهنالك أيضاً الطلاق الواضح بين الأخلاق والسياسة: هناك تراجع مستمر للخطاب الأخلاقي الذي يحظى بقبول واسع في المجتمعات التعددية. كذلك تنبغي إعادة التفكير في شرعية مستويات أخرى من السلطة في المؤسسة الأكاديمية وعلى مستوى المرجعيات الدينية وفي عالم التربية وحتى في الممارسة القضائية...

جوزيف مايلا: ولكن الشرعية لا تعني «الديموقراطية». الشرعية هي ما بسببه نُطيع، هي ما يؤسّس للطاعة في ذهن من يطيعون.

محمد أركون: أفهمكم جيداً. لا وجود للديموقراطية إلا إذا كانت هنالك شرعية جديرة بالاحترام ومحترمة من قِبل جميع المواطنين. لذا، يستحيل الكلام عن الشرعية في الأنظمة التي ذكرتها لأنها لا تسمح بأي نقاش حول مفهوم الشرعية لأنه يطرح مباشرة في الأنساق الإسلامية مسألة الموقع المعرفي للوحي ووظائفه بموجب المثال القرآني [٣٩].

جوزيف مايلا: لهذا السبب سمّيتها شرعية حكومية. وإلا فلمَ يلتزم الناس بالطاعة في تلك الأنظمة؟

(٣٩) انظر محمد أركون. كتاب مذكور. حيث يقدم الكاتب تحليلاً معمقاً لهذه المسألة Unthought.

محمد أركون: مصطلح الطاعة ليس في محله في الأنظمة العسكرية والبوليسية: ينبغي الحديث عن الإكراه والخضوع دون همهمة. غير أن تكاثر الأحزاب منذ التسعينيّات سمح بفتح بعض الصمامات، لكن الكثير من العمل لا يزال مطلوباً من أجل بناء شرعية ترتكز على توافق واسع على المستوى الوطني أو القومي، على غرار ما يجري مع بناء الاتحاد الأوروبي.

جوزيف مايلا: ومع ذلك لا يمكننا أن نقلّص جميع هذه الأنظمة إلى ديكتاتوريات ضخمة تعتمد على اللجوء إلى القوة وحدها، حيث إن كل ديكتاتور، حتى لو كان رهيباً إلى الحد الأقصى، يغلّف خطابه بالكثير من التبريرات.

محمد أركون: طبعاً! فهم يبذلون دائماً كل ما بوسعهم ليبنوا شرعية أو شرعية مقوننة ظاهرية لكي يضمنوا لأنفسهم مسلكيات «طاعة» على الأقل من قِبل جميع أولئك الذين لا يمتلكون سبيلاً إلى الحد الأدنى من الثقافة المدنية. لكنّ واقع هذه الطاعة يجري تعديله عن طريق النكات الشهيرة التي تبثّها الفصاحة الشعبية حول القوى الفاعلة في مواقع السلطة وحول الحكام والقضاة والمدرسين والأساتذة وعلماء الدين... نقد الشرعيات هو على مقاس الثقافات التاريخية والفقهية والأخلاقية والسياسية المتوافرة، وليس فقط على مقاس الحريات الممنوحة من قِبل الدولة أو من قبِل الرأي العام. نحن نعرف أن الثقافات التقليدية تتميز بطرق توصيلها للقواعد

ولطقسّيات النقل التي تُجبِر الأشخاص على خضوع انعكاسي للمعتقدات المشتركة ولـ«قِيَم» التقليد «الحيّ». ولا بد من أن نضيف إلى ذلك كلّه الوزنَ الكبير لتشريط الأشخاص بواسطة تراتبيات أبوية صارمة (٤٠)، وهو الأمر الذي لم يفتكم التذكير به. إن موروثات أنظمة الإكراه التقليدية هي ما تمكنت بفضله الأنظمة الحكوموية في العالم العربي ـ الإسلامي من البقاء كل هذه الفترة الطويلة دون أن تصطدم بعمليات زعزعة كبرى.

جوزيف مايلا: ليس النقاش الفلسفي أو اللاهوتي (الكلامي) هو ما يعدّ سببَ المشكلة، بل استخدام نظمة من الحجج بقصد انتزاع الطاعة « موازاة العنف المباشر.

محمد أركون: إن كل مسلكية «طاعة» إزاء نظام سياسي أو أخلاقي أو ديني تتصل بتساؤلات لاهوتية (كلامية) أو فلسفية، ضمنية عند الجمهور الأكبر من الناس، وظاهرة عند من يمتلكون وسائل القيام ببحث نقدي. اذكر على سبيل المثال، في ما يتعلق بالأنساق الإسلامية، التحليل الإناسي الاجتماعي الصائب الذي يقدمه عبد الله حمودي والذي يتناول فيه مصادر وممارسات الحكم والسلطة في المجتمعات المغربية. وفي المغرب، حدّد عبد الله العروي أيضاً سياسة التسنين (traditionalisation) في ظل الحسن الثاني، حيث أراد الملك أن يُبقي على حيوية ونشاط الأواليات

(٤٠) انظر: ع. حمودي، السادة والمريدون.
Masters and Disciples The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism, Chicago University Press 1997.

التقليدية لاستيعاب القواعد و«القِيَم» ذات المنشأ الإلهي. إن الشعار المغربي للتدامج السياسي والاجتماعي والثقافي للرعايا المواطنين هو: «الله، الوطن، الملك». وإن لمن الصحيح، من جهة أخرى، أن الملكية المغربية هي الأقدم في العالم لأنها تعود إلى قيام حكم الأدارسة عام ٨٠٨. وهي تمثل اليوم رأسمالٍ رمزياً وحيداً في العالم الإسلامي، وبوسع الملك الشاب محمد السادس أن يثمّر هذا الرأسمال من أجل تطوير النظام الحالي باتجاه الملكية الدستورية، على غرار النظم الملكية الأوروبية. وبذلك تكون هنالك حاكمية مجسدة في شخص الملك الذي لا يحكم، وسلطة يقودها رئيس وزراء مكلّف بإقامة حكم ديموقراطي. وكل شيء يدلّ على أن التطور باتجاه هذا الهدف هو في طور التحقق من خلال عوائق لا محيد عنها.

الدولة والحداثة والعنف

جوزيف مايلا: ولكن هل تتدخل الشرعية المقوننة في عمل هذه الأنظمة التي تنتهك هي نفسها قوانينها الخاصة؟

محمد أركون: هذه المسألة هي في قلب الأزمات السياسية والأخلاقية والاجتماعية الخطيرة التي تعصف بجميع المجتمعات التقليدية التي وجدت نفسها، دون المرور بمرحلة انتقالية، داخل المغامرة الدولتية (étatique) بعد أشكال من الهيمنة الاستعمارية التي أدخلت نُتفاً من الحداثة المنتزعة بشكل كامل من سياقها، والتي تستحيل إعادة وضعها في سياق أطر اجتماعية ـ ثقافية تعود إلى أزمنة موغلة في القدم. ما الذي يمكن فعلاً أن تكون عليه «شرعية مقوننة» شكلية ومصطنعة ومفتقرة إلى الرسوخ المؤسساتي والحقوقي والأخلاقي الذي تتطلبه كل شرعية محترمة ومستديمة؟ مسألة الشرعية المقوننة المتجذرة في الشرعية تصبح شديدة التعقيد في السياقات الإسلامية بفعل الخلط بين الأصول المنتَجة من قِبل نُظم القواعد العرفية (coutumières) والثقافية السابقة على الشريعة الإسلامية، وبين النظم التي وضعها المتكلمون ـ الفقهاء تحت أسماء أصول

الدين وأصول الفقه. هذا الخلط يتضخم إلى أبعد الحدود مع الأحزاب ـ الدول التي استولت، مع من أفسدتهم من علماء الدين، على ما تسمّيه الشريعة. كل ذلك يشكّل اللامفكَّر فيه الأكبر والأشد تدميراً في «الفكر» الإسلامي المعاصر. لذا، فإن رفضي لأشكال الشرعية والشرعية المقوننة التي تستعين بها أنظمة المرحلة ما بعد الاستعمارية في السياقات الإسلامية إنما يعود إلى المصادر القرآنية لما يسمّيه ابن تيمية وابن خلدون السياسة الشرعية، ولما يسمّيه الخميني بولاية الفقيه. كانت مسألة الشرعية أساسية في النزاع الكبير والشهير بين علي ومعاوية عام ٦٦١: كان يجري الحديث حينها عن شروط الطاعة للحكم. وإذا ما كنت أعود إلى تلك المراحل الموغلة في القدم، فإنني لا أفعل ذلك بحثاً عن أصول شرعيةٍ إسلامية في عصورها الافتتاحية، بل لأطرح مسألة الشرعية مجدداً في السياقات الإسلامية سواء أكانت قديمةً أم حالية.

النقاط التي عالجتموها تسمح لنا بالانتقال إلى موضوع الدولة. وبخصوص البلدان في المرحلة ما بعد الاستعمارية ينبغي الحديث عن عمليات تكوّن الدولة لا عن الدولة كمفهوم قائم بذاته. وكل حالة يجب أن تُبحث بمعزل عن الحالات الأخرى. وذلك أن المعطيات التاريخية والأنتروبولوجية والسوسيولوجية والثقافية والسياسية تختلف اختلافاً كبيراً بين بلد وآخر. ويمكن أن نقع في عمليات خلط دائمة إذا ما تكلمنا عن الدولة كمفهوم قائم بذاته في ما يتعلق ببلدان مثل موريتانيا أو السودان أو الإمارات أو سوريا أو المغرب أو باكستان أو إندونيسيا.

وهناك القليل من الدراسات المعمّقة والمفصّلة بشكل يسمح بإبراز ظروف انبثاق وانتشار واختلال أجهزة الدول التي نعرف هشاشتها أو بنيتها الطغيانية في حالات أخرى. فمن الناحية الرسمية، يجري الحديث عن هذه الدول كما لو أنها تتمتع بالوضع المؤسساتي نفسه، وبالنجاحات نفسها في ما يتعلق بالمجتمع المدني، وبالعوائق نفسها التي نجدها منذ مدة طويلة في البلدان التي تنطبق عليها تسمية دول القانون.

إن جميع التشكيلات الدولتية التي ظهرت بعد عام ١٩٤٥ كانت مرتبطة إلى هذا الحد أو ذاك بالقوة العسكرية التي يضاف إليها جهاز بوليسي مُحكم وحزب حاكم يراقب عن كثب جميع المبادرات «المواطنية» (citoyennes). هل يمكن أن نتصور حياة سياسية دولية تكون فيها هذه التشكيلات المعادية للديموقراطية مهمّشة، بشكل أو بآخر، بدلاً من أن تتمتّع بتشجيع أولئك الذين يعطون دروساً في الديموقراطية، حتى يأتي يوم يجد فيه هؤلاء أنفسهم مضطرين إلى الحديث عن «دول مارقة»؟ هذا السؤال يتطلب وضع قانون دولي يتضمن حق الشعوب في إدخال إجراءات ضد دول تسرق لحساب مصالحها احتكار العنف «الشرعي». ولنتذكر عبارة فرانسوا ميتران: «واجب عدم التدخل يقف حيث يبدأ خطر عدم الغوث». هذه العبارة ستظل مجرد أمنية ما دامت القوى الكبرى مستمرة في إعطاء الأولوية للتلاعب بالقانون وبالمؤسسات الدولية القائمة منذ عام ١٩٤٥ لوضعها في خدمة مصالحها الأنانية. وإن لمن الصحيح أن الدول الجديدة المدانة اليوم من قبِل شعوبها تشكل حليفاً موضوعياً لسياسة المحافظة على الوضع القائم.

جوزيف مايلا: ولكن التدخل ليس هو موضوع الخلاف. إذ على الرغم مما يتعرض له من أشكال المقاومة العنيدة، فإنه يصبح مقبولاً أكثر فأكثر. وقد تمثلت الإختراقة الأخلاقية التي حدثت في العقد الأخير من القرن العشرين في اعتبار أن القانون الدولي مطلوب منه أن يحمي الأفراد أيضاً وربما أولاً. وتلك أسباب للتدخل ليست واضحة تماماً، كما أن عقلانيتها تبدو أكثر غموضاً. وعلى سبيل المثال، فإن الإصرار الأميركي على الحرب على العراق ينطلق من خيار سياسي وخصوصاً من «تعسفية أخلاقية» تستثني جهات أخرى كلها بمستوى خطورة العراق. وذلك أن الحجج الحربية كلها إنما وُضعت باسم الأخلاق الدولية.

لنعد إلى عنف الدولة العربية التي يبدو أننا نرى فيها، نحن الاثنين، مصدر الإحباط وسبب مظاهر الغضب. وإذا كنت أوافقكم الرأي في العديد من النقاط، فإن رأيي يختلف قليلاً في نتائج مقدماتكم. ومثلما فعلتم يمكنني أن أنطلق بكل ارتياح من هذا العنف المؤسس للدولة والذي يميّز الشروط العامة لظهور الأنظمة السياسية في العالم الثالث. ذلك التأسيس العنفي ـ وسبق أن ذكرتم بذلك ـ ليس ظاهرة نوعية خاصة بالمجال العربي. فما مِن هنالك دولة من دول العالم الثالث التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية إلا وعرفت صدمة الولادة هذه. كان تعميم الدولة على الصعيد العالمي هو الظاهرة الأكثر أهمية في القرن العشرين. لكن دول العالم الثالث التي تم تصوّرها كنُسخ عن النموذج الغربي لا تشارك مطلقاً في العقلانية الإدارية والمواطنية للدول الغربية. وعليه، فإن مصيرها

جاء مختلفاً على خلفية هذا العنف الأصيل. لنأخذ أفريقيا مثالاً: بعض دولها يتعرض للانهيار، فيما البعض الآخر يشقّ لنفسه طرقاً، غير واثقة بالتأكيد، نحو الديموقراطية. ليس العنف قدراً لازباً، بل إن هناك مسارات يتم فيها تجاوز التسلط عبر تقدّم الوعي المدني وعملية استبدال لليوتوبيات. ويكفي للتدليل على ذلك أن ننظر إلى الانتقال الديموقراطي في جنوب أفريقيا ومالي...

وفي المقابل، ظلت بِنية المجال السياسي في العالم العربي محكومة بقِيَم تقليدية وبأشكال من منطق التضييق تمحو حتى معنى الحرية. فبعيداً من أن تطرح المجتمعات العربية نفسها كمجتمعات للحرية يضطلع فيها الأفراد كمواطنين، بتقرير المسار الذي يريدون أن يتبعه تاريخهم، استمرت تلك المجتمعات في الرجوع إلى أمجاد قصصية وذاكرات خيالية. وما تحتاج إليه المجتمعات العربية والإسلامية هو انفكاك رمزيّ عن المرجعيات القصصية للعمل السياسي. وحدها تركيا التي قطعت بشكل عنيف ـ مع أن ذلك ليس مثالاً يُحتذى بذاته ـ علاقتها بالماضي، نظرت إلى نفسها على أنها قطعت مع تاريخ حافل بالمرجعيات المجيدة. لكن هذه القطيعة لم تمنع ردّاً جاء على شكل صدمة عبّرت عن نفسها من خلال ظهور جديد للموضوعات والمفاهيم التي ينقل الإسلام السياسي من خلالها رؤيته للعالم. أما البلدان العربية ـ الإسلامية فإنها تتعرض، في مواجهة الاضطرابات التي حدثت بفعل تغيّرات عنيفة في التقاليد وأنماط العيش، لإغراء الرد عبر تنشيط هذه المرجعيات. والمفارقة الخطرة تكمن

في أن خطوط الفصل مع العالم الخارجي هي في حالة تفكك بفعل العولمة، فيما الموضوعات الخاصة بالمحافظة على الهويات تقود المجتمعات، في ظل المخاوف والتشنجات الداخلية، نحو التعبئات الجماعوية (communautaristes) والشعبوية.

إن هذه الظاهرة المتبقية من رمزية لا تقبل المسّ بها ولم يسبق لها مطلقاً أن تعرّضت للمساءلة، كما لم يتم اجتثاثها، هي التي تُحَجِّر المجتمعات العربية ـ الإسلامية وتُشيّئها وتمنع أعضاءها من التحول إلى ذوات (sujets) حرة و إلى مواطنين. والحال أن الحداثة إذا كانت تعني شيئاً فإنها تعني هذا الانتقال إلى المواطنية. ولمّا كان التحديث التكنولوجي ـ وقد سبق أن أشرتم إلى ذلك ـ يقوم بالنسبة إلى هذه المجتمعات مقام الحداثة، ما يشكل عملية تقليص ثقيلة المستتبعات، حيث تصبح المرجعيات التاريخية وبنى التماهي الفكرية ومثال الذات في حال قطيعة وتنافر كامل مع العصر ومتطلباته. وبحكم مواصلة التماهي بصورة للذات ينتهي بنا الأمر إلى احتقار ما أصبحنا عليه وإلى الخشية مما يمكننا أن نصبح عليه مستقبلاً. هناك عنف أول في المجتمعات العربية ـ الإسلامية يعود إلى تمثلها للتاريخ وللمجتمع، عنف يستمر ويتمأسس بفعل هذه الشرعية الحكوموية التي تحدثت عنها آنفاً.

محمد أركون: تحدثتم عن الحداثة. أية حداثة؟ تقصدون أسمالاً من الحداثة، ومن حداثة هي خطابية أكثر مما هي حية! منذ السبعينيات وحتى الآن حدث لي أن تابعت في السوربون، وفي أمكنة أخرى كثيرة في

العالم، بروزاً بطيئاً، لكنه متواصل، عند طلابي للمواقف الفكرية والعلمية الخاصة بالحداثة. كان هنالك الموقف الأصولوي المتصل بالإيديولوجيا القومية للفترة الممتدة بين الخمسينيات والسبعينيات. ثم جاء الموقف الإسلاموي في السبعينيات ليزيح تدريجاً التساؤل الفلسفي والتفكير التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي والألسني (الأنتروبولوجيا بوجه خاص ليست مما هو مفكَّر فيه) عن كل ما يتعلق بالتحليلات المنصبّة على الإسلام والأديان الأخرى، وعلى علم التأريخ القومي والتراث الثقافي والأقلّيات اللغوية والدينية وحقوق الأشخاص (بمن فيهم المرأة والطفل والأجنبي وغير المسلم) والعلاقة بالغرب «الاستعماري والإمبريالي»...

لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر العربي - الإسلامي، لأن الحداثة ليست التحديث الذي يُطلب ويُشترى بأي ثمن، حتى من قِبل من هم الأكثر فقراً: الحداثة يمثلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون في الإسلام الكلاسيكي؛ ثم يأتي من بعدهم ديكارت وسبينوزا وشكسبير ولوك وهيوم وروسو ومونتسكيو وغوته؛ الحداثة يمثلها ماركس ونيتشه وفرويد؛ الحداثة يمثلها بلزاك وبودلير ورمبو وبيكاسو. الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقاً لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل. عظمة أوروبا هي في كونها قد أنتجت هذا النمط من العقل الذي يسمح لها، منذ عام ١٩٥٠، بالقيام بقفزة نوعية جديدة ومزعزعة للوضع القائم من خلال

تحكّمها بالانتقال الواعي من الدولة الأمة، الضيقة والمحاربة، إلى بناء فضاء جديد ـ عالمي هذه المرة ـ أمام الانتشار التاريخي للوجود البشري.

جوزيف مايلا: التساؤل عن الحداثة هو مع ذلك تساؤل يكاد يكون متزامناً حول السلطة. لأن الدولة، وهذا أمر ننساه كثيراً في الغالب، كانت أولى الحداثات في العالم العربي الإسلامي. والواقع أن أول آثار إقامة الدول الحديثة هو التحول السريع للسلطة إلى هيئة شبه قدسية تنظّم إدارة القِيَم والتقاليد والثورات، وبيدها خيرات رمزية. ويرتكز نمط الشرعية الثورية ـ الاستعادية أو التقليدية ـ العطائية على «تقديس» علاقة التأسيس. وخاصيّة السلطة هذه في العالم العربي أنها كشفت عن نفسها، وفق تعبيركم، من خلال ردود الفعل على ١١ أيلول / سبتمبر. فقد لاحظتم، كما لاحظنا، أن ما أُعطي المقام الأول هو قِيَم الحضارة أو الأمة العربية والإسلامية، وهي القِيَم التي لم يرمز إليها أو يخدمها العمل الإرهابي الذي قام به بن لادن.

ما الذي قيل في هذا الصدد؟ قيل إن بن لادن قد أخرج الإسلام عن طَوره، وتلاعب بقيِمَه عبر تشويهها، وأراد الإساءة لصورة الإسلام. عملُ زعيم القاعدة زعزع القِيَم التي يقوم عليها النظام السياسي العربي ـ الإسلامي، وعرَّض أمماً كالعربية السعودية ـ التي جاء منها معظم الذين نفّذوا هجمات ١١ أيلول / سبتمبر ـ إلى خطر الإشارة بالإدانة إلى أسس نظامها السياسي. إذ بعد أن امتُدحت الخدمات المخلصة التي قدّمتها المملكة السعودية خلال سنوات طويلة، جرى الوقوف طويلاً أمام

الارتباطات الممكنة بين عدد من أعضائها وشبكة بن لادن. فما لا يمكن إنكاره هو أن الوهّابية هي تُربة ملائمة لنموّ فكرٍ جذري وقتالي، وأن تمويل شبكة بن لادن كان مؤَمّناً، جزئياً، عن طريق صناديقه الموصوفة بأنها «خيرية» والتي كان يملأها التديّن النضالي وتحويلات الزكاة. إن القول بأن كل ذلك يسهم في صناعة الإرهاب هو من قبيل التحليل السريع جداً، إذ إن شيئاً لم يكن ممكناً لو أن الغرب، والولايات المتحدة تحديداً، لم يتآلف بكل تلك السهولة مع حلفاء إسلامويين جذريين بُغية محاربة الشيوعية في أفغانستان، مع الإشارة إلى أن هؤلاء الحلفاء كانوا يموّلون أنفسهم بأنفسهم. انطلاقاً من ذلك، فإن من غير المفيد أن نُعجب لوجود إسلام حركاتي وحربي، وأن نعزو احتضانه إلى نظام لم تنتقصه ظلاميته، مع كل ما في ذلك من غرابة، في زمن المواجهة مع الشيوعية.

خطورة هذه التحليلات التي تجرى بمثل هذه السرعة تبدو لي كبيرة جداً. من جهة، لأنها تتيح الفرصة للأنظمة المتهمة للانطلاق في خطابية شجب تبسيطات ومضمرات التحليل الغربي، وهو الشجب الذي يتبيّن أنه مكلف على الصعيد السياسي الداخلي. فالواقع أن تشنج الأنظمة في الدفاع عن الإسلام «الحقيقي»، رداً على ما يتعرض له من نقد مجحف، يعزز شرعيتها الدينية كما يدعم تعزيزها النظام البوليسي الذي تلجأ إليه كإجراء مبرّر. من جهة أخرى، فإن الموقف الغربي الذي يقيّد المجتمعات بالجمود المزعوم لقِيَمها، ويُلقي أنظمتها في ظلمات الشر، يخدم لعبة الأصوليين في الشرق والثقافويين (culturalistes) في الغرب.

وبذلك، نجد أنفسنا مضطرين رغم إرادتنا إلى بناء منظومة من القِيَم لاستبعاد من لا ينتمي إليها (axiologie de l'exclusion) .

محمد أركون: لا يبدو لي أن من الضروري أن نعود إلى الاعتبارات التي عدتم إلى إثارتها. وفي المقابل، فإننا لم نتكلم عن استخدامات القِيَم في الصراعات الجارية بين الإسلام والغرب. حزب العدالة والتنمية فاز أخيراً في الانتخابات التشريعية في تركيا، وزعيمه رجب طيب أردوغان سارع إلى الحديث عن انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي باعتباره المسألة الأكثر أهمية في روزنامته. وردّ الرئيس جيسكار ديستان على الفور بأن قبول انضمام تركيا يؤدّي إلى موت الاتحاد الأوروبي وخصوصاً أن المغرب ـ الذي تمكّن فيه أخيراً حزب إسلامي بالاسم نفسه من زيادة عدد مقاعده في المجلس النيابي ـ قد يطلب بدوره الانضمام إلى الاتحاد. هذا المعطى المزدوج واعد للغاية. فهو يفسح في المجال أمام إمكانيات جديدة للنقاش في العمق حول القِيَم التي تفصل، في العمق أيضاً، بين المسارين التاريخيين للإسلام وللغرب. حزبان يعلنان تبنّيهما للقِيَم الإسلامية يصلان إلى المجلس النيابي بالطريق الديموقراطي لانتخابات شفّافة؛ يحترمان السيادة الشعبية ويرفضان، بالتأكيد، الطريق الإرهابي الذي اختارته حركات أخرى، عليها، لهذا السبب، أن تحمل عنوان الإسلاميين الأصولويين المعارضين للتجربة الديموقراطية. غير أن مسألة القِيَم تظل مطروحة على مستويين حاسمين: مستوى الأعضاء الناشطين الذين يمثلون الحزبين المذكورين؛ ومستوى سوسيولوجيا ومضامين القِيَم

الملموسة السائدة في المجتمعين الكلّيين اللذين يحملان اسمي تركيا والمغرب.

بذلك نلاحظ أن المسألة المطروحة بهذا الشكل هي شديدة التعقيد. فهي تحيلنا على حقول في فكر وحياة المجتمعات المسمّاة إسلامية لم تشكل موضوعاً لاستكشافات علمية وفكرية موثوقة، أو محترمة على الأقل في إطار مقاربة أولى. وإنني أتردد أيضاً في التطرق إلى المسألة المعقدة الخاصة بمبحث القِيَم بما هو تفكير نقدي حول نُظم القِيَم. فالواقع أن كلمات من نوع القِيَم والروحانية والإيمان والتقليد هي ما يُستخدم في "حرتقة" المطالب الهويّاتية، والدفاعات عن التراثات الدينية، والتصويرات المختلف حولها إلى أبعد الحدود لتلك التراثات.

جوزيف مايلا: بالتأكيد؛ وقد استعملت مصطلح مبحث القِيَم بهذا المعنى. فالمطلوب هو التموضع من وجهة نظر المرجعيات التقنينية (normatives) للقوى الفاعلة أو للأطراف المشاركة في صراع ما، بُغية فهم منطلقات تفسير وتبرير ما تفعله تلك القوى والأطراف. إن نقد خطابات تلك القوى والأطراف هو ما يسمح بتعرية نُظمها القِيَمية المجمَّعة من عناصر تختلط فيها المصالح والقِيَم. فذلك لا يجعل من تلك الخطابات خطابات أخلاقية ولا خطابات دينية بالمعنى الدقيق. ففي العمق، عندما يتكلم جورج بوش عن محور الشر، وبن لادن عن الجهاد، فإن كلاً منهما يبني نظامه الخاص للقِيَم وللمعنى.

الكلمة الغائبة

محمد أركون: هناك مسافة مفاهيمية طويلة جداً بين استخدام القوى السياسية لما يطلق عليه الناس اسم «القِيَم» وبين استخدامه من قِبل المحللين النقديين الذين يبيّنون الأبعاد والوظَائف العارضة والمتغيرة للقيم وغير القابلة للانفصال عن الأُطر الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة وعن المواقف التاريخية التي تطبّق فيها تلك القِيَم. ذلك يجعلنا نفهم كيف ولماذا تُدخل «القِيَم» الفصلَ والتعارض العنيف بين جماعات إتنية ـ ثقافية، وبين جماعات دينية، وبين دول ـ أمم وشعوب وحتى بين المرء وزوجه، وبين أفراد العائلة الواحدة ممن يرجعون إلى نُظم قِيَم مختلفة تقوم عليها المضامين المعيشة للقيم. مبحث القِيَم هو دراسة مبادئ ونُظم الاعتقادات واللااعتقادات، والمعطيات المباشرة للذاكرات الفردية والجماعية التي تمنح القِيَم قوة ضاغطة. بهذا تُقدّم الأديان والإيديولوجيات الجماعية والمواقف الفلسفية أُسساً لا نقاش فيها، توضع بعيداً عن متناول النقد لكي يتمكن نظام القِيَم المتبناة، كتعبير عن هوية جماعوية أو قومية إتنية ـ ثقافية، من الاستمرار في ضمان عمل نظام أخلاقي وحقوقي وسياسي واجتماعي.

إن تحليل الحجج التي يقدّمها المتخاصمون الإسلاميون والغربيون لكي يثبتوا، بأشكال متناقضة وغير قابلة للمراجعة، أن كل طرف يخوض «حرباً عادلة» ضد الحرب القاهرة والظالمة التي يشّنها عليه الخصم، يقدّم صورة واضحة عما أسمّيه التلاعب بالقيم الذي يستبعد كل اهتمام بنقد نظم القِيَم التي تقوم عليها كل مرافعة. وبهذا، فإن إنتاج قِيَم جديدة يفرضها سعي الشعوب في عالم اليوم إلى التحرر يتأخر، بل يزول، بفعل اللجوء إلى نظام ازدواجية المعايير: استخدام خطاب ملتهب حول القِيَم العالمية من أجل تغيير طبيعة ممارسات سياسية واقتصادية هدفها حماية مصالح قومية أو جماعوية أنانية.

إن علماء اللاهوت وحتى الفلاسفة لا يسهّلون المهمة الملحّة التي تشكلها ضرورة إعادة التأسيس المفاهيمي للقيم وللنظم التي تقوم عليها القِيَم. ثم إن العمل السياسي ومراجعات الحقوق وإغناء التساؤل تتوقف بشكل وثيق على هذه المراجعة التراجعية نحو الماضي والتطلعية نحو المستقبل لنُظم القِيَم التي أصبحت شائخة بل خطرة في الوضع الحالي لإرهابٍ يتحرك على المستوى العالمي، ولا يمكن فصله عن الأزمة المعمّمة لاستخدامات العقل في جميع التراثات الفكرية والثقافية المتصارعة باسم «هويات قاتلة». وبدلاً من الانصراف إلى هذه المشكلات الأساسية، فإن البحث في مجال العلوم الاجتماعية غالباً ما يقتصر، وبعد وقوع الحدث، على وصف المسافات التي نشأت، دون انتباه القوى الفاعلة، بين ما كانت تتبناه هذه القوى بوصفه قِيَماً مكوِّنة لهويّاتها، وبين الوقائع الملموسة التي

تفرضها التغيرات التاريخية في جميع مجالات الوجود. وبذلك، فإن التناقضات التي تراكمت في المسلكيات الفردية والجماعية في السياقات الإسلامية قد وصلت إلى مستويات انتحارية من الخطورة. وقد بلغ الموقف حداً مخيفاً وخصوصاً أننا نجد، في جميع فئات القوى الفاعلة، أكثرية تلتجئ إلى مطالب متعلقة بالهوية، وإلى التأكيد على قِيَم أصبحت أسباباً مباشرة وليست، كما كانت من قبل، مجرد نتائج للمآسي القائمة. إن الباحثين المفكرين الذين يمكنهم أن يساعدوا في الخروج من هذه الطرقات المسدودة من الناحية الوجودية، وليس من الناحية السياسية والاقتصادية فقط، هم نادرون جداً أو شديدو الخجل في مقارباتهم العلمية والفلسفية أو اللاهوتية حتى في المجالات التي يقبل اللاهوت فيها زعزعة مسلّماته القروسطية. وبإمكاننا أن نذكر عدداً كبيراً من الأسماء التي يجري تمجيد أصحابها، حتى في الصحافة النسائية التي تطبع أعداداً كبيرة من النسخ، على أنهم مصلحون ومجددون وواعون ومثقفون وشجعان، والذين ينكشفون، عند إخضاعهم للفحص النقدي، عن كونهم إيديولوجيين مداحين أكثر قرباً إلى المخيال الشعبوي منهم إلى ممارسة العقل النقدي. وبذلك تُسهم وسائل الإعلام الكبرى في الترويج لـ«قِيَم» تُعزّز الاستلاب الفكري والأخلاقي عند الفئات الاجتماعية التي توصف بأنها متطورة ومثقفة ومنفتحة على تقدّم الحياة البشرية.

إن كثيرين من القيّمين على الاعتقادات الدينية، ممن يطلقون كمسبقات وجود قِيَم خالدة، متعالية، وموحى بها من الله ومثبتة في

نصوص مقدسة تُقبل ثم تُقرأ على أنها عطاء مجاني من الله للبشر جميعاً، يتوصلون إلى «شرعنة» اللجوء إلى الإرهاب، شأنهم في ذلك شأن «مثقفين» لائيكيين يقدمون دعماً موازياً لـ«الحرب العادلة» الهادفة إلى استئصال ذلك الإرهاب. إن «الشرعيات» التي يجري بناؤها بهذه الصورة تتميز بسِمة مشتركة هي انخراطها داخل الحدود الزمنية للصراع الذي تفجر في ١١ أيلول / سبتمبر٢٠٠١، وإهمالها لسلالة الأصل التاريخي والعقائدي والنفسي ـ الثقافي والسياسي لتمثلات الذات داخل تراثات و«حضارات» يجري استدعاؤها خطابياً على أنها رهانات نهائية وحاسمة للصراع.

إن حركة الفكر نفسها التي تزعم الدفاع عن قِيَم مهددة من الآخر، تنزع عن تلك القِيَم أهليّتها عندما تؤدلجها بشكل مبالغ فيه داخل صراع تلغي فيه إرادة القوة كل بحث عن المعنى. ومن شأن التبنيّ العفوي والعاطفي لقيم دينية أو قومية مشحونة بقوة بـ «المقدّس» أن يجعل من أية محاولة لإعادة التفسير النقدي عملاً لا قيمة له أو حتى شكلاً من أشكال الكفر. ويمكننا أن نتحقق من اللجوء إلى كل هذه التلبيسات للواقع، وإلى كل عمليات الطمس للرهانات الحيوية في المآسي الجارية، عبر قراءة العديد من الكتابات، وحتى عبر بعض الأعمال «العلمية» المنتجة بعد ١١ أيلول / سبتمبر والتي جاء نجاحها على مقاس التنازلات أمام التطلعات الثأرية، والعقاب العادل، والخلاص، وما إلى ذلك من أمور يُحقن بها الجمهور الواسع من قِبل طرفَي النزاع.

من هنا نفهم لماذا وبأي معنى ينبغي أن نركّز على ما أسمّيه «الكلمة الغائبة» بعد ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. فبدلاً من سياسة تهدئة من شأنها أن تفتح آفاقاً للمعنى والأمل الكثير من الشعوب المبتلاة باليأس وبالافتقار إلى المعايير والقِيم بفعل النواقص المتراكمة في أنظمتها وأنظمة القوى الكبرى، بدلاً من ذلك نشهد تصاعداً يومياً للأعمال الإرهابية وللردود العقابية. إنه انتصار مطلق ـ ولكن لشهور أو سنوات ـ للفكر التجريبي والوظيفي الذي يُستعمل ويُرمى بعد الاستعمال. أمّا الضرورة الملحّة لتغيير النسق الفكري والإطار التفسيري لتاريخنا الماضي والمستقبلي فليست واردة على جدول أعمال المؤسسات التي تمتلك القدرة على القرار. وبناءً على ذلك، فإن المطالبة بنظام قِيَم يعبر الثقافات (transculturel) ويتجاوز الديني واللاهوتي والفلسفي ـ أي يقع في ماوراء النظم الفلسفية المحدودة بمسار تاريخي واحد ـ تظل اقتراحاً غير مسموع، وكلاماً غير قابل إطلاقاً للفهم من قِبل الأكثرية الساحقة من معاصرينا، حتى في هذا الغرب المتخم بالحداثة والذي تُتخذ فيه القرارات التي يُفترض بها أن «تنقذ» البشرية المعاصرة. حتى مفهوم مبحث القِيَم ليس مألوفاً إلا لأولئك الذين ما زالوا يهتمون بأشكال تنمية التساؤل الأخلاقي باتجاه ولادة مزعزعة للقيم(٤١).

والحال أن هذا التساؤل ذا الجوهر الفلسفي يبدو لي أمراً لا غنى عنه

(٤١) كما عرّفت ذلك في الندوة التي عقدت في الأونيسكو في ٨ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠١ حول موضوع «بماهة القيم».

كركيزة مفاهيمية للقانون العالمي الجديد الذي تنتظره الشعوب من أجل وقف أو، على الأقل، تخفيف التفكك الجاري لجميع أشكال ومستويات الشرعية على المستوى العالمي. تلك مهمات للمستقبل لأن الإنسان قد غيَّر شروط وجود الإنسان في العمق، ولكن دون أن يؤمّن لجميع المعاصرين فرصاً متكافئة للولوج إلى عالم منجزات التقدم الفكري والعلمي والثقافي والتكنولوجي. وبالمقابل، فإن الحروب والإيديولوجيات الكاسحة في القرن العشرين قد نسفت في كل مكان النجاعة الوظيفية للقواعد الثقافية التقليدية.

جوزيف مايلا: إنكم تثيرون هنا، بشكل غير مباشر، مسألة أساسية: مسألة المثقفين العرب وكلمتهم غير المسموعة في الدعوى المقامة على عالم هو عالمهم. المسألة التي ذكرتموها للتوّ تمسّ موقعية الكلمة، الغائبة، ووظيفتها في المجتمعات العربية. فالواقع أننا نلاحظ، منذ ١١ أيلول / سبتمبر، ظهور موقف خطابي دفاعي وظيفته دفع الحجج الغربية وفضح ظلم النظام العالمي الذي عززه وحماه انهيار البرجين التوأمين، والعودة إلى تفسيرات تُطمئن ولكن من دون أن تسمح برؤية الأمر الذي يمكن لحدث بخطورة الحدث الذي شهدناه أن يكون من شأنه أن يصدّع القناعات. ولكن، ما الذي يقولونه في الأساس؟ مواجهة ذات معنى ثقافي؟ انقلاب عنيف لكنه عادل للأمور؟ تبلور لإحباطات جرت مكابدتها لفترة طويلة؟ انبثاق ذريعة جديدة من شأنها أن تقدّم أسباباً جديدة لعدوان متواصل؟ سمعنا كلاماً من هذا القبيل. ومن هذه

المقاربات، نستخلص في البداية شعوراً قوياً بحضارة تتعرض للإذلال، بمجتمعات ترزح بشكل دائم تحت أثقال التاريخ. مجتمعات تنظر إلى نفسها، بحكم وضعها في موقع الاتهام، على أنها مستهدفة على الدوام: مَحَطٌ للضربات وموضوعات لتجاهل يخالطه الاحتقار. كل عنف، من وجهة نظر العرب، هو أيضاً، بالإضافة إلى رد الفعل النفسي أو الانطواء على وضعيات يشعرون معها بأنهم في موقع الضحية، تذكُّرٌ لفلسطين: خسارة تاريخية للأرض، اغتصاب رمزي، مصيبة تستمر من خلالها المصيبة. إن الفرح العربي أو الإسلامي المزعوم الذي أحدثه ١١ أيلول / سبتمبر يُخفي بصعوبة، حتى في الحالات التي أمكن إثباتها، واقع أن العرب والمسلمين الذين يلاحقهم التاريخ بالإدانة، هم من سيُشار إليهم مرة أخرى على أنهم وراء ما حدث. إذا كان من الصعب أن نحيط بالحدث الذي تمثل في١١ أيلول / سبتمبر وأن نسمّيه، فلأن كلمات اللغة السياسية باتت «غير شاغرة»، باتت مشبعة بالذاكرة، باتت تحيل باستمرار على حدث آخر لم يحدث له مطلقاً أن أحيط به بشكل كامل، لم يحدث له مطلقاً أن اتضح بشكل كامل. وبذلك، يبقى الذهن العربي ـ الإسلامي، مأخوذاً في مواجهة الحدث، أي حدث، بتصور عام لتاريخه يبقى فيه كل شيء تقطعاً للأوصال وتفككاً للبنى وإعادة تركيب للبنى بقوة مجموعة بشرية هي على الدوام في حال من حلّت به الهزيمة. إن مشكلة الثقافة العربية ـ الإسلامية هي في كونها قد بقيت «بارمينيدية»: مهووسة بتمثل لا يحول ولا يزول لوجودها، لوجود

ينبغي دائماً تجديده والنهوض به في كل مرة تطرحه فيه أرضاً عواصف التاريخ.

محمد أركون: فعلاً، هنا تكمن المشاكل كلها.

جوزيف مايلا: تلك المشكلات هي في الواقع مشكلات بنية رمزية لا يطالها أي نقد، مشكلات تاريخ جمّده فكر قصصي بات مقيداً بوضعية المعارضة الدائمة. يذهب بي الفكر هنا إلى هذا المرجع الذي تشكله الأمة والذي يجري تجنيده والتلويح به في كل مرة تتعرّض فيها دولة عربية أو إسلامية للتهديد أو تُستهدف فيها بهجوم. مثل هذا التمثل يحول دون أي فهم تحليلي للصراع. وهو يحيل بالتأكيد إلى تجربة تاريخية من السيطرة سبق لها فعلاً أن كانت موجودة. لكن وظيفتها الأولى هي أنها تعمل كدرع ذهنية في مواجهة أي تفسير بالأسباب أو بالأخطاء أو بقصور الرؤية التاريخية والنظرة إلى المستقبل. ما يعلمنا إياه ١١ أيلول / سبتمبر هو أن الأمة العربية، شأنها شأن الأمة الإسلامية، مليئة بالتاريخ لكنها فارغة من أي توجه نحو المستقبل.

محمد أركون: ذلك أيضاً لأن النقاشات والإدراكات والمصطلحات المستعملة في قراءة الأحداث التي تُسائل العالم إنما توضع دائماً في الغرب. العالم العربي ـ الإسلامي لا ينتج مصطلحات خاصة لتحليل الأحداث ورؤيتها وتحديد مواقعها وللحكم عليها انطلاقاً من شرطه التاريخي الحالي، ومن «القِيَم» الموروثة عن تقليد إسلامي يتشحّط بكلّيته في موضوعات وتمثلات قصص ـ تاريخ تحوّل إلى قصص ـ إيديولوجيا.

ينبغي أن نكرّر القول إن علوم الإنسان والمجتمع لم تكد تبدأ بعد بتطبيق مناهج وإشكاليات القصص ـ التاريخ والقصص ـ الإيديولوجيا على دراسة المجتمعات التي تفعل فيها الواقعة الإسلامية. ونجد مثالاً يبيّن الإضافات التحريرية إلى التاريخ النقدي للفكر الإسلامي في المؤلَّف الضخم الذي وضعه جوزيف فان إيس Josef van Ess - بعنوان:

Theologie und Gesellscaft im 2 und 3 Jahr hundert Hidschra. Eine Geschicht des religiösen Denkens - im frühen Islam (6 vol., Berlin, 1991)[٤٢]

أما في ما يخصّ الإيديولوجيا، فقد كانت المصطلحات وما تزال أكثر غنى، إذ استُعملت مصطلحات الثورة العربية والثورة الاشتراكية والثورة الإسلامية بشكل تعسفي، بمعنى أن كل الخطابيات التي نفخت هذه التعابير قد أسهمت في زيادة الابتعاد عن المعطيات الواقعية لعلوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد والإناسة (الأنتروبولوجيا). لنتوقف قليلاً عند هذه المصطلحات التي يُفترض بها أن تكون مفاهيم ذات مستقبل. هنالك القليل جداً من الدراسات المقْنِعة التي كُرّست لتفكيك المخيالات الاجتماعية ـ السياسية التي عبّأتها الشعارات الثورية منذ الخمسينيات، تلك الشعارات التي خلطت مختلف الاستعارات من الثورات الأوروبية ومن التمثلات الدارجة لـ«التعاليم» الإسلامية الخارجة تماماً عن سياقاتها.

(٤٢) نجد ملخصاً بالفرنسية لهذا الإسهام الرئيس في تفكيك القصص ـ التاريخ الذي يشكل بنية المخيال الإسلامي المشترك في:

J. Van Ess, Prémisses de la Théologie musulmane, Paris, Albin Michel, 2002.

ينبغي دائماً تجديده والنهوض به في كل مرة تطرحه فيه أرضاً عواصف التاريخ.

محمد أركون: فعلاً، هنا تكمن المشاكل كلها.

جوزيف مايلا: تلك المشكلات هي في الواقع مشكلات بنية رمزية لا يطالها أي نقد، مشكلات تاريخ جمّده فكر قصصي بات مقيداً بوضعية المعارضة الدائمة. يذهب بي الفكر هنا إلى هذا المرجع الذي تشكله الأمة والذي يجري تجنيده والتلويح به في كل مرة تتعرّض فيها دولة عربية أو إسلامية للتهديد أو تُستهدف فيها بهجوم. مثل هذا التمثل يحول دون أي فهم تحليلي للصراع. وهو يحيل بالتأكيد إلى تجربة تاريخية من السيطرة سبق لها فعلاً أن كانت موجودة. لكن وظيفتها الأولى هي أنها تعمل كدرع ذهنية في مواجهة أي تفسير بالأسباب أو بالأخطاء أو بقصور الرؤية التاريخية والنظرة إلى المستقبل. ما يعلمنا إياه ١١ أيلول / سبتمبر هو أن الأمة العربية، شأنها شأن الأمة الإسلامية، مليئة بالتاريخ لكنها فارغة من أي توجه نحو المستقبل.

محمد أركون: ذلك أيضاً لأن النقاشات والإدراكات والمصطلحات المستعملة في قراءة الأحداث التي تُسائل العالم إنما توضع دائماً في الغرب. العالم العربي ـ الإسلامي لا ينتج مصطلحات خاصة لتحليل الأحداث ورؤيتها وتحديد مواقعها وللحكم عليها انطلاقاً من شرطه التاريخي الحالي، ومن «القِيَم» الموروثة عن تقليد إسلامي يتشحّط بكلّيته في موضوعات وتمثلات قصص ـ تاريخ تحوّل إلى قصص ـ إيديولوجيا.

ينبغي أن نكرّر القول إن علوم الإنسان والمجتمع لم تكد تبدأ بعد بتطبيق مناهج وإشكاليات القصص ـ التاريخ والقصص ـ الإيديولوجيا على دراسة المجتمعات التي تفعل فيها الواقعة الإسلامية. ونجد مثالاً يبيّن الإضافات التحريرية إلى التاريخ النقدي للفكر الإسلامي في المؤلَّف الضخم الذي وضعه جوزيف فان إيس Josef van Ess - بعنوان:

Theologie und Gesellscaft im 2 und 3 Jahr hundert Hidschra. Eine Geschicht des religiösen Denkens - im frühen Islam (6 vol., Berlin, 1991)[٤٢]

أما في ما يخصّ الإيديولوجيا، فقد كانت المصطلحات وما تزال أكثر غنى، إذ استُعملت مصطلحات الثورة العربية والثورة الاشتراكية والثورة الإسلامية بشكل تعسفي، بمعنى أن كل الخطابيات التي نفخت هذه التعابير قد أسهمت في زيادة الابتعاد عن المعطيات الواقعية لعلوم التاريخ ـ الاجتماع والاقتصاد والإناسة (الأنتروبولوجيا). لنتوقف قليلاً عند هذه المصطلحات التي يُفترض بها أن تكون مفاهيم ذات مستقبل. هنالك القليل جداً من الدراسات المقْنِعة التي كُرّست لتفكيك المخيالات الاجتماعية ـ السياسية التي عبّأتها الشعارات الثورية منذ الخمسينيات، تلك الشعارات التي خلطت مختلف الاستعارات من الثورات الأوروبية ومن التمثلات الدارجة لـ«التعاليم» الإسلامية الخارجة تماماً عن سياقاتها.

(٤٢) نجد ملخصاً بالفرنسية لهذا الإسهام الرئيس في تفكيك القصص ـ التاريخ الذي يشكل بنية المخيال الإسلامي المشترك في:

J. Van Ess, Prémisses de la Théologie musulmane, Paris, Albin Michel, 2002.

وكذلك، فإننا لا نتجاوز الحدود إذا ما فضحنا أشكال الخلط التي لا يمكن التساهل معها والتي حملتها الدعوات المتكررة إلى «الثورة الإسلامية» عبر إسقاط مضامين مفاهيمية، صنعتها تاريخياً الثورات الأوروبية الحديثة، على آيات قرآنية وأحاديث نبوية. ويعتبر داريوش شاهيغان واحداً من القليلين الذين تساءلوا عن ضرورة الخروج من الثورة الدينية المزعومة وعن وسائل هذا الخروج. ويبقى أن الشروط السياسية والاجتماعية التي جعلت من دعوة أشكال الوعي الجمعي إلى إنجاز تغييرات ثورية أمراً لا محيد عنه لم تفعل غير اكتساب المزيد من القوة والاتساع منذ الإخفاقات الفاضحة التي مُنيت بها أنظمة ما بعد الحقبة الاستعمارية.

التفسير والإيديولوجيا والتاريخ

جوزيف مايلا: تعرضنا أكثر من مرة خلال نقاشاتنا لذكر دور الديني في أحداث ١١ أيلول / سبتمبر. إحدى النقاط الأكثر إثارة للنقاش في الغرب كما في البلدان الإسلامية هي الموقع الذي يحتله الديني أو، على الأقل، استحضار الديني من قِبل المنفّذين الإسلاميين لـ١١ أيلول / سبتمبر، ومن قِبل خطاب القاعدة، في تحديد العمل الإرهابي وتهيئته وشرعنته.

يمكننا، في لحظة أولى، أن نتساءل عن قدرة الحاضنة الدينية على إنتاج نتَف من الخطاب الإيديولوجي الذي برّر القيام بذلك العمل. كان كلود ليفي ـ ستروس يقول بخصوص الفكر المتوحش إنه كان ينبني «من نُتَف ومن قطع». الأقوال والكتابات المتناثرة لحركاتيي ١١ أيلول / سبتمبر من الإسلامويين، وإعلانات القاعدة وبياناتها، تخلط فعلاً مرجعيات إلى نصوص دينية بدعوات أخلاقية متشددة وباعتبارات من نوع سياسي وإيديولوجي. وكل ذلك يجري تقديمه في إطار خطاب ذي نبرة دينية يهدف إلى تبرير اللجوء إلى العنف بشكله الأقصى. كيف يمكن تحديد

الموقع الذي يحتله الديني في هذا البناء الإيديولوجي المبتسَر؟ وكيف نفسّره عندما نجد مرجعية إلى القرآن، إلى مطلقٍ ديني، للعبور منه إلى محرّمات مطلقة كقتل المدنيين الأبرياء؟ الخطاب السياسي لحركاتيي ١١ أيلول / سبتمبر يقترب من تمثل كلاّني مخيف... هل علينا في هذه الحالة أن نتكلم، في مقابل تمثّلٍ عاقل للإسلام، عن «تأويل» (interprétation) وحشي للإسلام يتمّ خارج القنوات والمدارس والأشكال المعتبرة في التفسير؟ ولكن أليست السمة المميزة، في الأغلب، للخطاب الإسلاموي، هي في كونه ينتج نفسه ويضع نفسه على هامش الإسلام الرسمي؟

كل هذا التساؤلات التي عملتم عليها لا يمكنها إلا أن تكون مثيرة للمشاكل. أولاً، على مستوى الوعي الإسلامي: ما الذي ينبغي للإسلام المعاصر أن يقوله عن هذه «النسخة» من الإسلام؟ ما الذي يمكن للمسلمين أن يقولوه عما فُعِل بالإسلام، وعما دُفِع الإسلام إلى فعله وقوله من خلال العمل والتصور اللذين أسبغتْهما عليه القاعدة؟ لا أقصد بالإسلام الإسلام الرسمي وحده، لأننا نعلم أنه ليست هناك سلطة موحدة للعقيدة والتشريع في الإسلام؛ لكنني أرجع أيضاً إلى المفكرين الذين يعلنون صراحةً تجذرهم في التقليد الفكري للإسلام، وبطريقة أو بأخرى أيضاً، وإن على مسافة أكبر من هؤلاء، إلى «المتخصصين» في الإسلام. هذه المسائل قد تبدو عديمة الفائدة بالنسبة إلى وعي المؤمنين. كثيرون من المسلمين يرفضون بشكل أو بآخر أن يتساءلوا عن إسلام بن

لادن عندما يؤكدون أن إسلام «ـه» هذا لا علاقة له بالإسلام. أما في الغرب، فإن بعض المحللين يعتبرون أن المسألة لا معنى لها لأن العلاقة بالإسلام لا تضيف شيئاً إلى فهم العمل بوصفه نابعاً من إسلام «صحيح» أو «غير صحيح». من الذي يمكنه أن يحسم الأمر، ولماذا يُحسم الأمر؟ كلا الموقفَين ينزع، باسم العقل الديني من جهة، وباسم العقل العلمي، من جهة ثانية، عن العمل صِلته بالمعتقد أو بالاعتقاد باعتبارها غير قائمة. إن قسماً كبيراً من النقاش في العالم العربي والإسلامي تركز، بعد ١١ أيلول / سبتمبر، على صفة العمل الذي قام به "كوماندوس الموت:" شهادة أم إرهاب، تضحية أم انتحار؟ ويمكنني أن أضيف أن «القنابل البشرية» للانتفاضة الفلسطينية كانت قد أثارت النقاش نفسه مع تقبّل أوسع انتشاراً وشعبية أكبر مما كانت عليه الحال مع أشكال النضالات الوطنية السابقة. إن هدف التفكير في هذه المسائل ليس البحث عن وجهة النظر القويمة، ولا هو تمييز الإسلام «الصحيح» الذي يتكلم عنه الخطاب الإرهابي من الإسلام غير الصحيح. فهذا النقاش هو، بالإضافة إلى كونه شائعاً اليوم في المجتمعات الإسلامية، شاهد على كثرة أوجه إسلام ذي مستويات متباعدة من حيث المعنى.

فالواقع أن مستقبل علم الكلام السياسي في الإسلام بات رهناً بجدلية التفسيرات القائمة بين نصوص «معروفة» ونصوص «مقروءة»، بالنصوص حول الجهاد. وإذا ما افترضنا أن للجهاد بُعداً إجرائياً مماثلاً لذاك الذي كان يمكنه أن يمتلكه في العالم المعرفي والتاريخي للإسلام

الكلاسيكي، فهل ما زال بإمكاننا أن نعثر على فكرة الجهاد على المستوى المتطابق بشكل دقيق مع التعاليم الإسلامية منظوراً إليه خارج سياق أية حرب مخصوصة، باعتباره فريضة عامة ومبدأً لازماً بذاته؟ وليس بين أصحاب الشأن وعلماء الإسلام من استفاض في هذا المعنى أو اعتبر الجهاد واجباً دفاعياً بشكل دقيق. لذا، يمكننا أن نقول إننا قد دخلنا، مع القاعدة، في فكر «ما وراء ـ جهادي» أي في شكل من الفكر يتجاوز المعنى المتعارف عليه ويجبر مقولة إسلامية كلاسيكية على أن تُطبّق في شروط وعلى وقائع متخيّلة تماماً.

محمد أركون: أسئلتكم وتمييزاتكم المتعلقة بأنواع الإسلام ومستويات التعبير عنها ستسمح لي بتوضيح موقفي. يمكنني أن أقول بداية إن من المناسب أن نعترض حتى على فكرة وجود إسلام أصيل وأصلي ومحدد بشكل كامل منذ المرحلة القرآنية وتجربة المدينة. إن ذلك ادّعاء سائد يستمد استمرار وجوده من عقيدة المسلمين الرسمية عندما يتكلمون بعفوية عن الإسلام «الحق» والإسلامات «الباطلة». هذا التعارض يعود إلى علم كلام (لاهوت) مجتزأ وإيماني صرف يعتبر أن الإسلام يأتي مباشرة من كلام الله الذي يرجع إليه عادة جميع المسلمين على اختلاف مستويات استعدادهم لتفسير يحترم القواعد الأساسية التي يتطلبها فك رموز نص معقد. فمنذ ظهور الحركات الأصولية، انتشر بشكل خطر التفسير المتوحش للنصوص المتلقاة على أنها مقدسة، إلى درجة أن هذا التفسير قد حل، من الناحية السوسيولوجية، محل التفسير المنهجي القائم على

الدراية. والواقع أن هنالك مجالاً الآن للاعتراض حتى على التفسير التقليدي المعتمد على معارف لغوية وتاريخية أبطلها التطور القائم للعلوم الاجتماعية والإنسانية. أما التدخل الذي يحدث، من حين إلى آخر، على أيدي المصلحين الذين يُفترض بهم أن يكونوا وحدهم المؤهلين لتحديد الإسلام الصحيح والتعريف به، فهو يتعرض لرفض مزدوج: من الأصولويين الذين وضعوا حداً أمام احتكار المصلحين للتفسير، ومن تقدم علوم الأديان الاجتماعية.

وإلى جانب التمثل السائد لإسلام خالد يجري استحضاره كنموذج لإنتاج التاريخ الجاري، هنالك إسلام يمكنني أن أصفه، بدلاً من الرسمي، بالـ«مُدَوْلَن» (étatisé)؛ لأنه ناجم عن قيام الأنظمة السياسية المتعاقبة بمصادرة السلطة الروحية المرتبطة بالتمثل الشعبي - الذي أصبح شعبوياً في أيامنا - للإسلام. خلال الفترة الكلاسيكية للخلافة، رفض رجال دينٍ شجعانٍ ومنفتحون على المواجهات الكلامية والتفسيرية أن يمنحوا الخليفة أي حقٍ بالتدخل في الدائرة الروحية، على أساس أن تفسير النصوص المقدسة هو اختصاص حصري للعلماء المعترف بهم، عند أهل السنّة، بما هم كذلك من قِبل نظرائهم، أو المرتقين إلى درجة المرجعية العليا، عند الشيعة. وخلافاً للفكرة السائدة في الغرب، يقيم الشرع الإسلامي تمايزاً بين الإسلام المدولن والإسلام «الحنيف» كما يعرفه القيّمون على «الدين الحق». وبالنظر إلى هذا التمايز، يصبح تعبير الإسلام الرسمي خادعاً: هنالك الإسلام الرسمي للدولة التي تمتلك السلطة السياسية وحدها،

والإسلام «الرسمي» كما يعرفه ويحميه العلماء القيّمون على الدين الحنيف. لكن بن لادن وأتباعه يخرجون تماماً من هذا التوزيع الذي يمكن التحقق منه سوسيولوجياً في جميع الأنساق الإسلامية منذ إقامة دولة إمبراطورية في دمشق، عام ٦٦١، من قِبل الأمويين. وبعد إزالة السلطنة العثمانية، عام ١٩٢٤، وظهور العديد من الدول التي تصف أنفسها تعسفياً بالإسلامية، بعد عام ١٩٤٥، تعززت ظاهرة الدولنة بشكل كبير مع الأنظمة العسكرية والبوليسية التي لا تتمتع، كعقيدة كلامية محددة، بأية شرعية ولا حتى بأية شرعية مقوننة، إذا ما أخذنا في الحساب العمل غير الشرعي لمؤسساتها المعلن عنها رسمياً بأنها ديموقراطية.

وأخيراً، فإن الفُقّاعة الإيديولوجية العابرة التي تعبُر الإطار القومي (transnational) والتي دشنها بن لادن مع انفجارات ١١ أيلول المدهشة تتميز، في آن واحد، برفض الإسلامات المدولنة والإسلامات التي تدعي نفسها «حنيفة» عن طريق رجال دين يبيعون أنفسهم للدول. أما التمثل التقليدي لأمة ذات توجه توحيدي فقد تحول إلى شظايا متناثرة لحساب جماعات من النشطاء الحركاتيين الذين لا يمتلكون برنامجاً سياسياً ولا رؤية دينية لإسلام مستصلَح. ويُكتفى في ذلك باستحضار انتماء مجرد لإسلام «محرتق» بشكل كامل. وبدلاً من الحديث عن الإصلاح أو التحول أو حتى عن إعادة تشكيل المعتقدات في الأنساق الإسلامية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، ينبغي أن يصار إلى تقدير الخراب الذي نجم عن أعمال الزعزعة، بواسطة العنف المادي، لجميع أشكال النظام الروحي

والأخلاقي والسياسي والاجتماعي والمفاهيمي الموروثة عن خمسة عشر قرناً من الانتشار التاريخي لظاهرة دينية.

ومن خلال ربط هذه الفُقّاعة الإيديولوجية بإسلام غير واضح المعالم، فإن العديد من الخبراء الغربيين بالشأن الإسلامي يكرّسون، على مستوى الرأي العام، تصوراً فضائحياً للواقع ويقدمونه بلبوس جميع بهارج المعرفة العلمية. ومهما قلنا في هذا الشأن، فإننا لا نقول ما يكفي لفضح هذا المساس بأخلاقية الباحث وبالقواعد الأولية للمعرفة العلمية. وأنا لا أسعى بقولي هذا إلى إخفاء مسؤوليات المسلمين أنفسهم ممن يغذون تصورات أكثر فضائحية بكثير عن الأصول المؤسسة للإسلام (القرآن والسنّة) وعن البناءات التي يقدمها العديد من الاتجاهات القويمة التي ترجع دائماً إلى إسلام أكثر أصالة من نُسخ متنافسة عن الإسلام تُوصف عادة بأنها من قبيل الهرطقات. إنما أريد فقط أن أشدد على المقصد الإيديولوجي البحت لنظرة وتفسير يأتيان لتعكير وضع هو، في الأساس، شديد التعقيد، ولينشرا، تحت غطاء العلم النقدي، معلومات و«شروحاً» وحتى نظريات بعيدة جداً عن الوقائع المعيشة وعن العلمية التي تفرض نفسها عندما يتعلق الأمر بدراسة المجتمعات الغربية.

تركيز النظرة هذا يقودني إلى تجاوز مثال الإسلام وحده. فالواقع أن مظاهر النقص التي يتبيّن وجودها انطلاقاً من النظرة العلمية إلى الإسلام تظهر أيضاً عند السعي إلى معرفة الواقعة الدينية كبُعد إناسي (انتروبولوجي) لجميع الثقافات والمجتمعات. فالواقعة الدينية تحيلنا إلى

معطيات إناسية وتاريخية ولغوية وسيكولوجية واجتماعية ملموسة ومؤسِّسة لجميع التشكيلات الدينية الخاصة التي ظهرت عبر التاريخ. بكلام آخر، إن البناءات الكلامية (اللاهوتية) للعقائد والمعتقدات والطقوس والقواعد الأخلاقية ـ الحقوقية التي تحدد كل دين خاص إنما تقع بعد الواقعة الدينية، لا قبلها. إن ميزة هذه المقاربة الابستمولوجية هي في أن أي حكم قِيَمي، أو أي نظام لحقائق قَبْلية، أو أي تنازل أمام مسلّمات الاعتقاد، لا يمكن لها أن تُتَبنَّى قبل الواقعة الدينية لتعطي شرعية لدين أصيل «صحيح». ويحتل بن لادن وأتباعه موقعهم كجميع الفئات الأخرى من القوى الفاعلة الاجتماعية التي تستخدم كأداة لمصلحتها سلطةَ المصادر المؤسِّسة من قبلُ لكي تحرف بناءات الاعتقاد الواقعة من بعدُ عن غاياتها الدينية بمعناها الحقيقي. وبذلك، فإنهم يزيّفون الاقتصاد العقائدي والوظيفي للواقعة الدينية ولمختلف إنجازاتها التاريخية.

لقد تجوّلتُ، منذ ١١ أيلول / سبتمبر، في عدد كبير من البلدان الإسلامية: وفي كل مكان كان الأشخاص الذين تحادثت معهم يبدون أسفهم للتداعيات السلبية للتفجيرات على صورة الإسلام في العالم، ولكنهم كانوا يؤيدون، في الوقت نفسه، وبإصرار إلى هذا الحد أو ذاك، فكرة الاحتجاج الضروري على سياسة الغرب تجاه ما يزال يسمّى الإسلام والشعوب الإسلامية، ولكن ليس على الدول التي يعتبرونها هي ذاتها أنظمة ينبغي تغييرها. وبذلك، فإن الغيمة الإيديولوجية العابرة للبلدان ليست بلا أصداء عميقة على مستوى جميع الطبقات الاجتماعية.

استعملتم للتوّ مفاهيم «الوعي الإسلامي» والتفسير «القائم على الدراية» والتفسير «المتوحش». كما أنكم تتكلمون عن فكرة «الجهاد على المستوى المتطابق بشكل دقيق مع التعاليم الإسلامية». إن حركاتيي الغيمة الإرهابية لا يعيرون أي انتباه للاعتبارات العقائدية أو لتعزيز الوعي الإسلامي. فهم لا يمتلكون المؤهلات الضرورية ولا حتى مجرد فضول المؤمنين الذين يحترمون البحث عن المعنى والتفهمية (intelligibilité) في دين تقلّص ليكون ذا وظيفة واحدة: تنشيط مخيال الجهاد ضد عدو مُنبنٍ بشكل كامل بواسطة أفكار مسبقة وغير عقلانية. ليس المهم عندهم صياغة أحكام الشرع عن دراية (استنباط الأحكام، بلغة علم الكلام والفقه الكلاسيكيين)، ولا صياغة تشريع للحرب المسمّاة الجهاد، ولا التوعية الروحية أو الأخلاقية انطلاقاً من مجموعات النصوص (corpus) التقليدية الكبرى أو من مجموعات نصوص الفكر والمعرفة الحديثين. وقد قمت بتبيان ذلك في مؤلفاتي: الوعي الإسلامي تغذّى دائماً على تمثلات القصص ـ التاريخي الجماعي في الحقبة الكلاسيكية وعلى التمثّلات القصصية ـ الإيديولوجية بعد السبعينيات. ففي ما يتعدى بعض المفكرين الاستثنائيين ممن ظلوا معزولين ولم يتابعهم أحد ـ كالجاحظ والتوحيدي ومسكويه وابن خلدون، مع خضوعهم للحدود المرتبطة بالنظرة العلمية القروسطية ـ لم يُعطَ أي مجال لتكوّن وعي تاريخي من شأنه أن ينظر بطريقة نقدية إلى

البناءات القصصية والإيديولوجية للإيمان وللمعرفة التاريخية(٤٣).

هنالك ثلاث وقائع تسمح بإضاءة مسار القوى الإيديولوجية التي جعلت من مأساة ١١ أيلول / سبتمبر المبرمجة أمراً ممكناً:

أولاً، اختيار موضوع الوعي «الإسلامي» موضوعاً للتحليل التاريخي والسيكو ـ سوسيولوجي في السبعينيات يعبّر عن استراتيجية تدخّلية في النقاشات العلمية والإيديولوجية لتلك الفترة حول الإسلام والغرب.

ومن ثم، يأتي حدث ١١ أيلول / سبتمبر ليمنح هذا الخيار الاستراتيجي صوابيةً نظرية وعملية للعمل السياسي الوقائي، وهي صوابيةً أكبر بكثير حالياً مما كانت عليه في السبعينيات حيث كانت النضالية العالمثالثية والإيديولوجيا الاشتراكية يؤمّنان مصداقية كبيرة للأطروحات الإسلامية التي كانت في طور التوسع (وصل الخميني إلى السلطة في شباط ١٩٧٩).

وأخيراً، تسمح مناهج تحليل الخطاب بتحقيق كشوفات استباقية حول عمل المخيالات الاجتماعية، وهو التحليل الذي لا تسمح به الكتابة السردوية (narrativiste) والوصفوية، وحتى الصحافية، التي لا تزال

---

(٤٣) من أجل التعرف على مثل إيضاحي عن الخطاب الدوغمائي القاطع الذي تغذت عليه الأجيال التي ولدت بين الستينيات والثمانينيات، يمكن الرجوع إلى نص أنور الجندي (حركي مصري من اتجاه الإخوان المسلمين بين الخمسينيات والسبعينيات) والمنشور في كتاب محمد أركون Profil de la conscience islamique, 1977.
النص نفسه أعيد نشره في: M. Arkoun, Critique de la raison islamique).
سنلاحظ أن الكتابات التي أثارها ١١ أيلول / سبتمبر لا تفعل غير تكرار تحليلات وتعريات إيديولوجية سبق أن قيلت في سياقات اجتماعية ـ سياسية وثقافية تعود إلى السبعينيات.

تفرض نفسها في جانب واسع من الأدبيات المكرّسة للإسلام وللمجتمعات المسمّاة إسلامية بوجه عام. حتى إنه يبدو لي أن النشر المتزايد الاتساع لهذه الأدبيات القريبة من لغة «الحس العام» الذي تهيمن عليه وسائل الإعلام يتمكن من تهميش وإضافة حجب جديدة على وقائع حاسمة تظل بالنتيجة بمنأى عن أن يطالها الفكر النقدي، وبالتالي العمل الهادف إلى إيقاظ وعي نقدي أكثر قدرة على الرؤية الصحيحة، وأكثر معرفة برهانات الخيارات الذاتية وبالالتزامات النضالية للأمس واليوم.

إننا مجبرون على أن نلاحظ أن التحليلات الكاشفة للأوليات العمياء والفظة التي تفعل في تاريخنا والتي من شأنها أن تستبدل بالوعي النقدي مخيالاً سياسياً - دينياً مدمراً، لا تجد وسائط مناسبة للنشر والتوسع ولا قوى سياسية قادرة على أن تترجم إلى عمل ملموس التوجهات الأكثر تجديداً التي تقترحها التحليلات الاستباقية لبعض الباحثين - المفكرين من ذوي الوزن العالمي. ففي الطبعة الثانية من كتابي Lectures du Coran (قراءات القرآن) [٤٤]، قام الناشر بتلوين حرف الجمع (s) بالأحمر في كلمة Lectures ليشد الانتباه إلى الغرض المركزي للكتاب، أي إلى ما فيه من تطبيق على مجمل الخطاب القرآني للسابقات النظرية للألسنية ولعلم نظم الرموز والدلالات السيمائية (sémiotique) وللنقد الأدبي ولعلم الإناسة (الأنتروبولوجيا) الثقافية في الفترة بين عامي ١٩٦٠ و١٩٨٠،

(٤٤) M. Arkoun, Lectures du Coran, Tunis, 1991 (1re éd. 1982),
- هذا الكتاب ليكون درعاً واقية بغية إفشال الإسلاموية الصاعدة في الجزائر أيام حكم بومدين.

وليفسح المجال لمعرفة جديدة للواقعة الدينية من خلال الواقعة القرآنية والواقعة الإسلامية. غير أن الوزراء الذين تعاقبوا على مناصب الشؤون الدينية والتربية الوطنية في الكثير من البلدان واصلوا، بعنجهية الجهل المتمأسِس، سياسة إعداد أعداد كبيرة من الشبان للدخول في التيار الإيديولوجي لبن لادن. وأخيراً، قام وزراء شجعان، من أمثال محمد شرفي في تونس، بإدخال شيء من التصحيح على هذا الضياع المعمّم للفكر وللرسالة التربوية. لكن الشر اكتسح طبقات شعبوية واسعة وأصبحت «الثقافة» الأصولوية قوة نفسية ـ اجتماعية بنيوية. وسيلزم وقت طويل وطاقات بشرية جديدة وقادرة على إجراء أبحاث علمية جديدة وعلى إطلاق ممارسات تربوية ملائمة لتجنيب الأجيال الصاعدة مساوئ سياسة تواصل فرض نفسها في الكثير من الأنظمة المحافظة التي تميل إلى التوجه نحو أزمنة خيالية مضت أكثر مما تميل إلى الاستجابة للنداءات الملحّة للحداثة والعولمة.

جوزيف مايلا: ما تقولونه يعيدنا إلى «تحوّلات المعنى» التي سبق لكم أن ذكرتموها. هنالك استمرار في العودة إلى معنى يفترض أنه بقي على حاله، انطلاقاً من وقائع حدثت في التاريخ بشكل متقطع جداً. واللجوء إلى الحملات الصليبية ومخيالها جزء من هذا الحشد من المقارنات المستحضرة عبر تقريبات تاريخية جريئة وسريعة لكنها لا تفسر شيئاً، اللهم إلا إذا ما وضعنا مسبقة تقول بوجود سيكولوجيا إسلامية عابرة للتاريخ أو فن إسلامي في إثارة المشاعر... أوَلم يتم التطرق مرات

ومرات، من أجل فهم ما قام به المهاجمون الانتحاريون في ١١ أيلول / سبتمبر، أو أيضاً ما يجري في إطار الانتفاضة، إلى النشاط البالغ الخصوصية لفرقة الحشاشين الشهيرة التي كانت ترسل، في القرن العاشر، محاربين سبق إعدادهم بشكل مخصوص وعُبّئوا عقائدياً ثم أُعطيت لهم جرعات من المخدرات، وفق بعض الروايات، لاغتيال قادة الحملات الصليبية؟

محمد أركون: إن التركيز على السوابق التاريخية للإرهاب الحالي ينتمي إلى طريقتين غير منفصلتين في ضرب صدقية الإسلام: فمن جهة، يتم الاستناد إلى تاريخ «علمي» كتبه مؤرخون كبار يُفترض أنهم «موضوعيون». ومن جهة أخرى، يتم تدعيم الفكرة التي يغذيها العديد من «العلماء» والقائلة إن العنف الحربي هو من صميم الإسلام منذ تجلياته الأولى في زمن محمد. والواقع أننا سبق أن ذكرنا أن القصص ـ التاريخ والقصص ـ الإيديولوجيا ليسا ممارسات «ثقافية» خاصة بالفكر وبالمجتمعات ذات الصلة بالواقعة الإسلامية: نحن نجد ذلك فاعلاً في جميع التقاليد الثقافية بما فيها الفكر الأوروبي ـ الغربي المعاصر.

إن تسمية «فرقة الحشاشين» هي احتجاجية (polémique) بشكل مزدوج: كلمة فرقة تشير إلى الرفض الكلامي (اللاهوتي) من قبل الإسلام السنّي لجميع الهرطقات والانحرافات بالقياس إلى «المؤمنين الحقيقيين من أهل السنّة والجماعة». أما كلمة حشاشين، فإنها تشكل مزيداً من الفضح لأولئك المنشقين الذين كانوا يريدون استبدال الخلافة

السنّية بخلافة إسماعيلية [٤٥]. نحن هنا في الواقع في جو صراع على السلطة مع المزايدة الإيمائية من قِبل أطراف الصراع حول القيام بأعباء الدين الحق والحنيف. إن جميع الأديان وجميع الإيديولوجيات الكبرى تعرف هذه الانشقاقات وهذه الخصومات على طريق ضمان الاستئثار باستثمار رأسمال رمزي يشكل دائماً وفي كل مكان موضوعاً للتنازع ويؤخذ عنوة. إن المؤرخين الذين يستحضرون مفردات الحزب الغالب ليضعوا في موقع الإبعاد والإدانة جماعات مغلوبة ومطاردة ومشتتة في العالم، كما كانت عليه ولا تزال حال الإسماعيليين، لا يعمدون فقط إلى التعامل إيديولوجياً مع التاريخ الخاص بالإسلام، بل إنهم يجرّون إلى الصراع الحالي بين الإسلام والغرب فكرة محاربة قوية من أجل إحقاق قضية الغرب «العادلة» في مقابل محور الشر. وعلى ذلك، يكون هناك استيراد لحرب ضروس ذات جوهر سياسي لوضعها في دائرة البحث والمعرفة العلميين المفترض بهما أن يظلا هيئةً موضوعية بما يكفي لتقييم عناصر الصراع من أجل إجبار الأطراف المتصارعة على التخلي عن منطق الحرب. إن أعمال مؤرخين من أمثال برنار لويس ومكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) حول الحشاشين قدّمت «حججاً تبدو ذات مصداقية» لأولئك الذين يسعون بقضّهم وقضيضهم من أجل اختراع العدو المطلق.

هؤلاء الحشاشون، من يكونون؟ حركة سياسية ـ دينية لم أعضاؤها مع

(٤٥) انظر: Les articles “Fatimides” et “Isma’iliens” dans l’Encyclopédie de l’Islam.

شخصٌ يُدعى حسن بن الصبّاح، «شيخ الجبل»، الذي أصبح بطل رواية عرفت أفضل عيّناتها نجاحاً حقيقياً في فرنسا: تلك الرواية هي «آلموت» التي نشرها كاتب سلوفيني هو فلاديمير بارتول (Vladimir Bartol)، عام ١٩٣٨، وظلت مجهولة لدى الجمهور الفرنسي حتى عام ١٩٨٨. وقد عزز توسع الإرهاب الإسلامي من راهنية (actualité) الموضوع، شأن كتاب المؤرخ البلجيكي هنري بيرين (Henri Pirenne)، «محمد وشارلمان»، الذي نُشر عام ١٩٣٧ واجتذب الاهتمام مجدداً ليغذي المخيال الغربي حول البعبع الصاعد المتمثل بالإسلام. إن لمن الصحيح أن المقارنة جيدة، على المستوى الأدبي، بين شخص حسن بن الصبّاح المتحصن في قلعته في آلموت مع أنصاره المعبّئين عقائدياً كأفضل ما تكون التعبئة، وبين الزاهد المقيم في المغاور الأفغانية والذي يطلق أنصاره لمهاجمة المصالح الأميركية. ولكن أليست مهمة المؤرخين المحترفين هي تصحيح شطحات المخيال الأدبي، وخصوصاً عندما تُستخدم في تعزيز شرعية «الحرب العادلة» ضد شر إرهابي ذي جوهر إسلامي؟ لأن هذا الشر ينساب بشكل ضمني من «النبيّ المسلّح» الذي يتحدث عنه مكسيم رودنسون إلى حسن بن الصبّاح ليصل إلى مستوى الشر المطلق مع الملياردير السعودي الذي أصبح مصمّماً ومنفّذاً لعملية أرعبت العالم.

إن جميع الأعمال التي تمخضت عن الفرع الإسماعيلي للإسلام تظهر جميعها الغنى الثقافي لجماعات متجذرة في أوساط إتنية ـ ثقافية ولغوية مختلفة باختلاف أوساط البربر في أفريقيا الشمالية عن أوساط الفُرس

وأوساط شبه القارة الهندية. إن الظروف المحيطة بنشر الرؤية الإسماعيلية للعالم، وهي رؤية راقية جداً من الناحية الفكرية، في كل هذه الأوساط، تظل ظاهرة مذهلة وغير مفسّرة بشكل جيد. كما أن اتساع المجال الذي غطته الدعوة الإسماعيلية يفسّر تعدّد الفروع العقائدية والحزبية والسياسية لهذه الحركة. ونضيف أن علينا، إذا ما شئنا الحديث عن النسب «التاريخي» للإرهاب الحالي، أن نحترس من التأثيرات الضارة لمقاربة تكون أدبية وإيديولوجية أكثر مما تكون تفسيرية. كما لا ينبغي أيضاً أن ننسى أن الجماعة الإسماعيلية الحالية تمثل طليعة الإسلام المنفتح على الحداثة والحوار البنّاء مع أوروبا ـ الغرب. فالإمام الإسماعيلي الحالي، كريم آغا خان، هو الذي وضع جائزة آغا خان الشهيرة للهندسة؛ وفوق ذلك، هو الذي أنشأ أخيراً في لندن جامعة لدراسة الحضارات الإسلامية، وهي جامعة مفتوحة لجميع الباحثين والأساتذة دون أي شرط غير الكفاءة العلمية المعترف بها على أفضل وجه على المستوى العالمي.

جوزيف مايلا: إذا كان لا بد فعلاً من أن نتصارع تحت عناوين وصور ومفاهيم لم نعد نعرف ما الذي تعنيه لكثرة ما أُخرجت من سياقاتها النظرية الأصلية، يكون علينا خصوصاً أن نتساءل عن قدرة الرحم الديني للإسلام على التعبئة السياسية. فالتعبئة بكلمات الدين تفترض بالتأكيد أن نستغني عن مصطلحات جديدة، لكنها تفترض خصوصاً استمرار تأثير مجموعة نصوص دينية استُعيرت منها أنظمة معجمية (léxicographie) أُعطيت مسبقاً معاني غير مباشرة لتصبح فيها مفردات الرؤية الإيديولوجية

للعالم كلمات مألوفة. ففي ما يتعدى الدين، احتفظت مفاهيم الدولة والولاية والحكم بأساس ذي معنى أفلاطوني محدث أو أرسطي محدث؛ ذلك أنها اكتُشفت في البداية ودُرست كما وجِدت في التراث الكلاسيكي عند فيلسوف كالفارابي (المتوفى عام ٩٥٠)، أو كما سُجّلت في مقاربات فقهاء كالماوردي (المتوفّى عام ١٠٥٨)، أو أيضاً كما فكر فيها ابن خلدون بطريقة مبدعة جداً بقياسات ذلك الزمن. وبين تلك المجموعة القديمة من النصوص وأشكال منطق العمل الجماعي المعاصر، لا نجد ذلك الفضاء المفاهيمي الوسيط الذي احتلته فلسفة الأنوار في الغرب. فبالنقد الذي وجهته إلى الفكر التقليدي والحكم المطلق، سمحت فلسفة الأنوار للغرب بالانتقال من اللاهوتي إلى السياسي، فيما استمر وجود اللاهوتي ـ السياسي في الإسلام. هذا لا يعني أن المفاهيم السياسية التي صاغتها فلسفة الأنوار قد فقدت كل صلة بتربتها اللاهوتية الأصلية. وقد قام كلود لوفور (Claude Lefort) بتحليل استمرار اللاهوتي ـ السياسي في فلسفة الغرب السياسية المُدَنْيَنة (Sécularisé). إن النقطة الأساسية هي في القدرة الإجرائية للمفاهيم على الإحاطة فكرياً بالوقائع الجديدة فيما الاستعارة المباشرة من فكر سياسي يستمد ذاته من اللاهوت تنقل مضامين المعنى، ثم تتفنّن ما وسعها التفنّن في إدخال الواقع إلى تلك المضامين. وبهذا الخصوص، فإن استمرار وجود فكر كلامي (لاهوتي) للسياسي في الإسلام يفرض مقولات كلاسيكية غير صالحة لمقاربة المشكلات الحالية للمجتمعات الإسلامية، إضافة إلى أنه يجرّ وراءه تمثلاً للعالم متناسباً مع عالم لم يعد موجوداً.

محمد أركون: هذا بالضبط ما يؤمّن النجاح السوسيولوجي والسيكولوجي للخطاب الأصولوي: فهو يملأ الفراغ الكبير الناجم عن نُدرة المثقفين القادرين على ممارسة الوظيفة النقدية بلا تنازلات، وعن ضَعف أو شبه غياب بحث علمي يجنّد علوم الإنسان والمجتمع. وفي المقابل، هناك تكاثر غير عادي لرجال الدين الذين ينشرون اللاثقافة الإسلامية الحركاتية على نطاق واسع. فقناة الجزيرة التلفزيونية تستضيف رجال دين مؤثرين جداً لنشر تعاليم «الإسلام الحقيقي» في جميع أنحاء العالم. ولكن من يهتم بالانسجام الفكري لهذه التعاليم مع طرق البحث المستخدمة من قبل العلماء الكلاسيكيين من أمثال الشافعي (المتوفّى عام ٨٢٠) أو أبي حنيفة (المتوفّى عام ٧٦٧) اللذين أسّسا مدارس كلامية - فقهية؟ فالمهم هو تشريط المستمعين بقصد إخضاعهم لمسلكيات طقسية محددة وناجعة في مجال توسعة جماعة المسلمين الحقيقيين ولكنها مفرغة من أي مغزى روحي. وخلافاً لما يقوله مراقبون خارجيون، فإن الحياة الروحية ليست موضوعًا لأي بحث كلامي من شأنه أن يميّز إعادة الإنتاج، الموسوَسة بتفاصيل الطقوس الشكلية، عن الحياة الداخلية المحكومة بمتطلبات الورع كما نجدها في التصوف الكلاسيكي لشخص مثل المحاسبي [٤٦]. إن المثقفين من ذوي الميول اللائيكية لا يشعرون بالحاجة إلى الدخول في نقاشات حول مثل هذه الموضوعات مع القيّمين الرسميين على الحنيفية التقنينية والطقسية. علماً بأنهم لا يمتلكون المعارف

(٤٦) المحاسبي (متوفى عام ٨٥٧) وضع عدة كتب تأسيسية حول النفس.

الضرورية للاعتراض على التفسيرات القصيرة التي ينشرها رجال الدين. فهؤلاء يرتقون إلى موقع سوسيولوجي وسياسي تسمح رفعة شأنه باستخدامه من أجل إبقاء النظم القائمة على ما هي عليه. وكل ذلك يظهر إلى أي مدى من التسيّب وصلت المشكلات ذات الصلة بالتنشيط الحديث للفكر الإسلامي.

جوزيف مايلا: ذلك أن «القيّمين على خيرات الخلاص»، إذا ما استخدمنا تعبير فيبر (Weber)، يتدخلون أيضاً بوصفهم قيّمين على الخلاص العام. وكما سبق أن قلتم، فإن امتداد الوصاية إلى هذه الوظيفة فادح الأثر لأنه يمتد أيضاً، وبشكل واسع، إلى مشكلات المجتمع. وهذا يعيدنا، مرة أخرى، إلى موقع المثقف أو بالأحرى إلى غياب موقعه وغياب كلمته.

محمد أركون: لقد حدث لي أن تحدثت طويلاً، في أمكنة أخرى، عن موقع المثقف ووظائفه في السياقات الإسلامية. ولا تمكن العودة إلى ذلك هنا لضيق المقام. لكنني أذكّر فقط بأن عدداً كبيراً من الفاعلين العديمي الإعداد العلمي والثقافة الدينية يمنحون أنفسهم سلطة التدخل بعُنجُهية متناسبة مع جهلهم للقيام بالتكليف الملقى على عاتق كل مسلم في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو موضوع غنيّ كرّس له أخيراً م. كوك (M. Cook) كتاباً قيّماً [٤٧] لا شك في أن علماء الدين والمثقفين سيحرصون على عدم قراءته لتغذية تفكيرهم النقدي.

(٤٧) Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge University Press, 2000.

جوزيف مايلا: قلتم إن حقل اختصاص رجال الدين قد اتسع لأنه امتد إلى شرعنة النظام السياسي. فالواقع أن السلطات السياسية اللائيكية هي التي منحت رجال الدين، في الخمسينيات والستينيات، نوعاً من الوظيفة «التربوية» وطلبت منهم أن يقدموا كفالة الدين لأعمالهم. كان عليهم أن يشرحوا للجماهير، كما كانوا يقولون حينئذ، التغير الاجتماعي وهدف التحولات الثورية. وقد كان الدعم من رجال الدين مهماً لكنه لم يكن أمراً لا يمكن الاستغناء عنه. فالأنظمة الوطنية المحلية البعثية والاشتراكية كانت، في النهاية، على مسافة من الديني. وقد اتجهت هذه الأنظمة نحو السلطات الدينية بحثاً عن دعم وعن شعار إضافي لـ«الحكم المنسجم مع الإسلام» بُغية تحقيق القبول بسياساتها بشكل أفضل.

وهكذا، قامت جامعة الأزهر وعلماؤها، في أيام عبد الناصر، وهي من الناحية الرمزية أعلى سلطة روحية وأكاديمية في الإسلام السنّي، قامت بتشريع التأميمات التي اعتبرتها متوافقة مع روح الإسلام. أما العربية السعودية، وهي حالة نوعية في الوصل بين الديني والسياسي، فقد دعمت الخط الملكي المعادي للناصرية والذي كانت قد تحالفت معه معتبرة أن التأميمات مخالفة لروح الإسلام. وفي سوريا الأسد، قدّم العلماء السنّة دعمهم، عام ١٩٧٢، لنظام أقلّوي بالتأكيد وإن كانت شعاراته مستوحاة بشكل واسع ـ على ما بيّنه التاريخ اللاحق ـ من إيديولوجيا القومية العربية الأكثر تشدداً. أما الرئيس بورقيبة، فإنه لم يتردد، من جهته، في ضرب الإسلام المؤسساتي التونسي بلا هوادة. وأخيراً، فإن

معاداة إسرائيل والعداء للصهيونية الذي رافقها كإيديولوجيا للسياسة الخارجية العربية، لم يكن يفوح، باستثناء بعض الأوساط الهامشية في التطرف الإسلامي، بروائح العداء لليهودية التي تختلط بالحركاتية المعاصرة المعادية لإسرائيل. غاية القول أن النظام السياسي القوي كان يستفيد، عندما تدعو الحاجة، من بركات الدين، كـ«عنصر إضافي على روحه».

لكننا نشهد اليوم انقلاباً في الاستقطابات مقابل تآكل الأنظمة. ففقدان السلطات المهترئة لمصداقيتها، والشرعية التي أوهنتها الأداءات الاجتماعية غير المقْنِعة، وانتعاش الحميّة التقووية (piétiste) والعودة إلى أسلمة الأخلاق والعادات، والأوضاع الاقتصادية المتقلقلة وما ينجم عنها من تبعية الحكومات للمؤسسات المالية العالمية (ومنها صندوق النقد الدولي وترتيباته البنيوية)، كل ذلك أضعف النظم القائمة إلى حد كبير. وهنا، خفّت السلطات الدينية لنجدة السلطات السياسية وتحديداً عبر إدانة المتطرفين الإسلاميين والدفاع عن السلطات القائمة التي أصبحت مدينة لها بعض الشيء. وبالتالي عاد رجال الدين لاحتلال مجال كان قد صادره منهم السياسيون أو نازعهم عليه الإسلاميون. وبذلك، فإنهم يسهمون في رسم خط فاصل بين الديني والمدني لكي يتمكنوا من تحديد موقعهم بشكل أفضل على المستوى التكتيكي، ولكن مع تغذية أملهم، بلا شك، باستعادة سلطة كلمة يحددون بها سلطة الاجتماعي والسياسي. لذا فهم يتعرضون لنقمة السياسيين كما لنقمة الإسلاميين الذين يطرحون

أنفسهم موضوعياً كمنافسين بوصفهم مفسّري الكلام الإلهي. من هنا، يبدو لي أن المجتمع المدني يعاني صعوبة أكيدة في تحقيق استقلاليته ليس مقابل السلطة السياسية فقط، بل أيضاً مقابل السلطة الرمزية التي يتمتع بها أولئك الذين يطمحون إلى إجراء الضبط الديني للشأن المدني. فالواقع أن رجال الدين هم حراس حقيقيون للهيكل. ومن هنا أيضاً تأتي الصعوبة، بالنسبة إلى المثقفين «اللائيكيين»، في إيجاد موقع لهم في عملية التأطير الرمزي والسياسي هذه للمجال الاجتماعي.

محمد أركون: الخط الفاصل بين الديني والحياة المدنية أو المجال العام، بالمعنى الذي ذكرتموه للتوّ، هو إحدى هذه المسائل التي تثار دائماً، ولكن بالاقتصار على ملاحظات سطحية،إلا أن الفحص المعمّق لها يظهر التفاعلات الحاسمة التي تفرض نفسها، منذ السبعينيات، بين ما لا نزال نطلق عليه اسم الإسلام وبين المجتمع المدني. وعندما يتعلق الأمر بالمجتمعات «المسلمة» قلّما يجري الكلام عن الديني كمقولة أنتروبولوجية؛ عن مجال عام أو مدني تنخره التدخلات التي لا يمكن دفعها والتي يقوم بها دينيّ يتعرض هو أيضاً لتأثيرات سلبية معاكسة. ذلك أن ما هو أساسي في الحياة الدينية إنما ينتشر في المعبد الداخلي للذات البشرية، الذي تذكره هذه العبارة القرآنية «الله عليم بذات الصدور» التي غالباً ما تُستخدم تحديداً في تبنّي المضامين الحميمة للمعتقد الشخصي؛ في العلاقة المعيشة وجدانياً مع كائن مقابل يدعى الله أو المطلق أو المتعالي، تبعاً لمستويات الفكر والتصور المفاهيمي التي يتمتع

بها كل شخص. يحدث لنا غالباً أن نتكلم عن خطاب اجتماعي في المجتمعات المعاصرة. إلا أن ظهور جماعات أو حركات اجتماعية ـ إيديولوجية تعترض جذرياً، عبر أعمال إرهابية، على جميع النظم القائمة في مجتمعاتها الخاصة، يطرح ضرورة وضع مفاهيم أكثر تطابقاً ودقة للأنماط والمستويات والوظائف والخطابات المقابلة للانفصالات الجديدة التي تخترق المجال العام، وتصيب في العمق نقاط الارتكاز الخاصة بالمجال الشخصي الذي ما زال متوافراً لكل شخص. كيف تمكن، في هذه السياقات المتحركة، إعادة تحديد نقاط الفصل الجديدة بين حيّز الشخص أو الذات البشرية، وبين حيّز الفرد وحيّز المواطن بالمعنى الحديث؟

ولكن ما قيمة هذه التحليلات، وما قيمة إرادة المعرفة هذه في إطار مجتمعات ينخرها غياب المعايير، مجتمعات قليلة الاكتراث بمعرفة ذاتها، مجتمعات تزدهي بأشكال الخلط الأكثر خطورة وتعتاش على الخطابات الشعبوية لحكامها الذين يخفون هذه الاستقالة خلف دعاوى متأججة عن سيادةٍ مصادرةٍ من قِبل الغرب، أو خلف مواعظ امتثالوية تطلقها سلطاتها الدينيةُ وهي تدين مصادرة «حقوق الله» لكي تتمكن من أن تدفن، بشكل أفضل، حقوقَ الإنسان، أو أيضاً خلف المزايدات القومية التي يطلقها مثقفون عضويّون بُغية تعزيز الإيديولوجيات الرسمية؟ إن إدارة مثل هذا الوضع التاريخي قد تتطلب إحلال طريق الزعزعة الفكرية والعلمية لجميع الخطابات محل الطرق والوسائل الهادفة إلى قلب «الأنظمة» القائمة

بالعنف الإرهابي. إلا أننا مجبرون على أن نلاحظ أن الغرب ـ في الوقت الذي يعد فيه باجتثاث الإرهاب في العالم ـ يعزز العنف البنيوي الملازم لعمليات العولمة الجارية. وإذا كانت الحملة «الأخلاقية» على الإرهاب تُستخدم أيضاً، على ما تكشفه بعض التحليلات، في صرف الأنظار عن السيطرة على حركة الذهب الأسود وغيره من الثروات الطبيعية في العالم، فهذا يقتضي التفكير أولاً في وسائل الزعزعة الدائمة للقوى الخفية التي تنشّط العنف البنيوي.

النصّ وتأويلاته

جوزيف مايلا: بخصوص الديني وسلطته الظاهرة أو المنبثّة، سبق لكم أن أشرتم ـ وأنا متأكد من ذلك ـ إلى أمر لاحظته من جهتي أيضاً، وهو أن ١١ أيلول / سبتمبر قد أطلق في العالم الإسلامي نقاشاً واسعاً حول ما هو مسموح به وما هو ممنوع، حول المقبول وغير المقبول. كما أن جدلاً توسّع حول الأعمال الانتحارية للأشخاص الذين خطفوا الطائرات الأميركية. هل كان ذلك انتحاراً أم استشهاداً؟ إذا ما أحصينا ردود الفعل المختلفة كتلك التي صدرت عن علماء دين مسؤولين، وعن رسميين في كبريات الجامعات الدينية، وعن علماء دين قريبين من الحكومات، فإننا نلاحظ أن جميع ردود الأفعال تلك إنما ركزت على الخاصية «الانتحارية» لتلك الأعمال. انتحار وفي الوقت ذاته عمل غير مبرر وغير مقبول لأنه أدّى إلى موت آخرين: ذلكم ما حكم به هؤلاء.

في المقابل، فإن تلك التفجيرات هي أعمال بطولية ومنفذّوها شهداء، بالنسبة إلى بعض الأئمة الوعّاظ، وإلى عدد كبير أيضاً، دون أدنى شك،

من المتحمسين الشغوفين. وبالطبع، فإنه لا يبدو لي أن هذا التقسيم يضع بتعابير دقيقة إشكاليةً للعمل الصحيح مقابل العمل المدان. لكنني آخذ الأمر على ما هو عليه أي كمؤشر على حالة من الغيظ السياسي الذي يسعى إلى جعل القتل المقدّم كردّ مبرّر إلى ما يتعرّض له المسلمون من عنف عملاً صحيحاً من الناحية العقائدية ومتوافقاً مع شريعة الحرب. وهذا التبرير ينسحب أيضاً على عمليات القاعدة أو تلك التي تقودها حماس الفلسطينية عندما تأمر باللجوء إلى «القنابل البشرية». إلا أن المقارنة بين هذه العمليات وما يقوم به فدائيو الانتفاضة تظل أقرب إلى المجازفة، لأن تشابه التقنية القاتلة لا ينبغي أن يقودنا إلى خلط الأمور. فالسياقات ليست هي ذاتها، لأن أحدها هو من نوع مقاومة الاحتلال بينما الآخر من نوع الاستياء تجاه نظام عالمي مزرٍ. الكاميكاز الفلسطينيون ينتفضون بموتهم وبالموت الذي يلحقونه بالآخرين ضد الحالة التي وُضعوا فيها؛ إنهم يبتغون الإسراع في تحرير أرض وفي إنهاء احتلال. أما مقاتلو القاعدة فهم متعصبون يحملون فكرة، أو تجريداً: إنهم يعترضون على عالم جدير بالازدراء. ذلك العالم ليس عالمهم وليس ـ على ما تيسّر لنا أن نعرفه عنهم ـ عالم الأُسر البورجوازية التي يتابع أبناؤها دراستهم في الخارج، بل هو فكرة عن عالم متغرب وظالم ابتعد ثقافياً عن قِيَمهم وأصبح يشكل تهديداً لهويتهم. مقاتلو القاعدة هم إيديولوجيون، أي إنهم أشخاص يمكنهم أن ينفّذوا عملهم بدم بارد بعد أن يكونوا قد أمضوا أشهراً في الإعداد للعمل. وتدريبهم يتميز بيقين مُفعم بالحماسة يرافقه

الضبط الذاتي وتقديس السرّية. وعلى خلاف منفّذي هجمات ١١ أيلول / سبتمبر، فإن «القنابل البشرية» الفلسطينية، وهي عبارة عن فدائيين بلا تدريب، صاغتهم الظروف، وجعلتهم ينفّذون عملهم بدم حار، تحت الضغط المتواصل من قِبل جوّ اضطهادي؛ وهم قبل أن يموتوا من أجل فلسطين إسلامية، يموتون دون شك من أجل الحصول أولاً على وطن.

ما هي العلاقة التي يمكننا أن نقيمها بين هاتين الصورتين بعد أن أظهرنا ما بينهما من تمايزات ضرورية؟ تلك العلاقة ليست بالتأكيد ميلاً ناجماً عما يُزعم أنه ثقافة إسلامية قاتلة. ومع ذلك، ربما تكون تلك العلاقة طريقة في التموضع بالنسبة إلى معيار إذا كان لا يعطي الحق بشكل من الأشكال بقتل الآخر وقتل الذات ـ على ما يعلمه العلماء المتخصصون بالإسلام، وعلى ما لم تقصّر في التذكير به السلطات الدينية الرسمية في فتاواها ـ إلا أن أولئك العلماء وتلك السلطات يضعونه في وضع متعارض بشكل مبالغ فيه مع الواجب المطلق في الدفاع عن النفس. ويأتي مجاهدو التضحية الكبرى ليحسموا بخيارهم التناقض الناشئ عن قراءتهم، بين الواجب الديني الذي يمنعهم من القتل، وبين الوصية الملزمة التي تأمرهم بحماية هوية مهددة أو بحماية أنفسهم من انهيار عالم المعنى الخاص بهم. وينجم هذا المأزق عن تمثل داخلي للشعور بالخسارة ـ خسارة الأرض أو الهوية أو القِيَم ـ هو من القسوة والجموح بحيث تكون المرجعية التي تفرض نفسها هي الجهاد المقدس الذي يريده الله ويسمح به. فالنص من خلال التأويل

الخاص الذي يسبغه عليه المؤمنون المتحمسون، وهم متحمسون فعلاً، يبدد قلق المؤمن ويجعله مطمئناً إلى انتصاره النهائي وفوزه الأخروي. وبمعنى أخصّ، فإن الجهاد المتطرف إلى حد الانتحار، وهو غير مقبول في الإسلام، ليس بالنسبة إلى الإسلاميين إعادة اكتشاف موضوعي لفريضة دينية «منسيّة». ويمكننا أن نجد بداية لتفسير ذلك في هذا «التفسير الفاعل» أو «الحركي» للنص المقدس، الذي أراد سيّد قُطب، من جماعة الإخوان المسلمين في مصر، أن يلصقه بالتفسير الإسلامي. إن إعادة التأهيل الحديثة والإسلاموية للجهاد إنما تمر بتجديد الجهد الفكري المستقل (الاجتهاد) الذي يكتشف رابطاً جديداً بين الفكر والعمل: أن تفكر كمسلم هو أن تعمل كمسلم. الجهاد هو حقيقة الاجتهاد؛ إنه تفسير بواسطة الفعل، وشهادة أكيدة ومجيدة بالإيمان الذي يصل إلى مستوى العطاء الأكبر، عطاء الذات. إن الاحتجاج بالانتحار يأخذ قيمة التأكيد المشهود أمام النفس والعالم لشهادة الإيمان بالاستشهاد. وعندما يتّحد الاحتجاج السياسي مع القناعة الدينية، تأتي تضحية الشهيد لتشهد بقوة الإيمان. ويكون العالم كله شاهداً على ذلك. وإن لمن غير المجدي أن نبحث عن «تسنين» لمثل هذا النحو في التفكير في علم النص الديني: علم الفقه أو علم التأويل. فهذا النحو من التفكير حقيقته سياسية، وإزاء الطريق المسدود أمام السياسي في الإسلام، بعد زوال أشكاله الكلاسيكية وفي ظل صعوبة إبداع أشكاله الجديدة في وسط يحكمه التسلط والديكتاتورية، فإن الفكر الإسلامي، بعيداً عن أي نقاش أخلاقي، يحتل

قلعة التراث الديني [«العلمي»] ويستخدمها لأغراض الحركاتية السياسية. إن إعادة إحياء تقليد الجهاد تلخّص وحدها المأساة الحديثة للفكر الإسلامي. فإذا كانت هناك فتاوى لا تقل «توحشاً» عما تجرّه من تفسيرات لتثبت، بشكل وظيفي وطبقاً لقواعد وعمليات إجرائية نموذجية في إنتاج الأحكام على طريقة الإسلام التقليدي، مواقف مختلفة تراوح بين المقاومة والاستشهاد مروراً باستعراض الناس [أي تكفيرهم وقتلهم بإلقاء الحرم عليهم]، فإن ذلك لا يغير شيئاً في واقع أن الجدل حول الجهاد لا يمتّ بصِلة إلى الديني. وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك في غياب سلطة دينية عليا ومركزية مؤسساتية؟ تقدير الظروف وملاءمتها أو عدم ملاءمتها مفتوح بشكل لافت، والفتاوى المتزاحمة والمتنوعة حول الجهاد هي من نوع عناصر الاستراتيجيات السياسية؛ هي دينية لجهة النصوص التي تستحضرها والعمليات الإجرائية التي تستدعيها والمخيال الذي تستثيره. أما الواقع الذي تتحدث عنه فهو، بشكل قاطع، واقع السياسي.

محمد أركون: أنا سعيد للغاية لأنكم أدخلتم مسألة الجهاد الأساسية والكبرى في النقاش. فهي ستمكنني من المضيّ قُدماً في جهدي المتواصل لكشف الانحرافات الأكثر خطورة في الفكر، كما تتم ممارسته في السياقات «الإسلامية»، وذلك لمرافقة أعمال المقاومة التاريخية في وجه القوى الداخلية والخارجية الفاعلة في تلك السياقات. إنني أعتبر بمنزلة جدل بيزنطي هذه النقاشات الجارية حول صفة الانتحار أو الشهادة التي ينبغي إضفاؤها على ظاهرة الموت الذي يلحقه شخص بنفسه لكي يؤدي

ذلك إلى موت ضحايا أبرياء. فالظاهرة هي، في الوقت نفسه، معقدة وقديمة وحاضرة في تقاليد ثقافية أخرى كما أنها تشكل، خصوصاً، تحدياً ثقيل الوطأة على الشرط البشري. ولهذا فإنني لا أستطيع أن أنطلق هنا في تحليل دقيق للحالات النوعية التي تمثلها الانتفاضة الفلسطينية الثانية وهجمات ١١ أيلول / سبتمبر. إن مناقشة هاتين الحالتين لا يمكنها أن تغطي جميع أبعاد الظاهرة إلا إذا ما نُقلت نحو إطار أنتروبولوجيا مقارنة يتم المرور فيه بوصفه مرحلة لا غنى عنها من أجل بحث في الفلسفة السياسية والأخلاقية. أما البقاء داخل إسار الإطار المفاهيمي الضيق والعديم الصلاحية، لأكثر من وجه، لما لا أسمّيه الشريعة بالعقل الفقهي الإسلامي، فإنه يعني التعرض بنظري لمجازفة قد تؤدي إلى تغذية أشكال الخلط بين المشاركة العاطفية لهؤلاء من قِبل أولئك الذين يريدون تكريم «الموتى من أجل قضية الوطن السامية»، وبين رهانات الدلالة الفلسفية والروحية لكل تضحية بالنفس يتم تمجيدها من ناحية، أو تحقيرها من ناحية أخرى ووضعها في مرتبة العدوان الإرهابي الوضيع وغير المقبول في نظر الأخلاق الكونية.

الواقع أن الأمور تجري بهذه الصورة تحت أنظارنا منذ اللحظة التي دخل فيها الصراع الإسرائيلي الفلسطيني في سياق هجمات ١١ أيلول / سبتمبر. فالهجمات الانتحارية تعبّر بالنسبة إلى الفلسطينيين عن التضحية القصوى في سبيل قضية عادلة، بينما يستخدمها الإسرائيليون لشرعنة أعمالهم التأديبية المعروفة. إنني أطرح هنا مشكلة هيئة الحكم التي يمكنها

أن تتجاوز، في تقييمها لظاهرة قديمة وموجودة في جميع الصراعات، انغلاق الفكر داخل دورة العنف القاتلة. من هو البطل، من هو الشهيد، وما هو الانتحار المرتبط فقط بحركة المنتحر عندما يكون الأمر متعلقاً بحرب يبني كل طرف فيها شرعيته نافياً، بشكل جذري، شرعية الآخر؟ هل بات الفكر البشري قادراً، اليوم أكثر مما كان عليه بالأمس، على أن يطرح طريقاً قابلاً للحياة ومحرراً وقابلاً لأن يكون عالمياً ولأن يفضي نحو مخرج من هذا الطريق المسدود عبر الاستناد إلى تحليل ما سمّيته، في مكان آخر، «المثلث الأنتروبولوجي»: عنف، مقدس، حقيقة؟ بكلام اخر، إنني أعتبر هذه المسألة الكبرى كواحد من الاختبارات الأكثر دلالة على عمل الزعزعة الموجه إلى فكر وعمل تاريخيين يقدمان تحت صفات «إسلامية» و«يهودية» و«مسيحية» و«ديموقراطية و«لائيكية» بينما تندرج كلها، ولكن من خلال استراتيجيات «شرعنة» مختلفة، في الصراع العالمي الواسع الذي فتحته حداثة العصر الكلاسيكي في مرحلة الاستعمار التي فرضتها أوروبا الرأسمالية؛ وهي المرحلة التي اتسعت وأصبحت أكثر تعقيداً منذ اللحظة التي بدأت فيها الولايات المتحدة بالتفرد في ممارسة التحكم السياسي والتكنولوجي بكل ما «يوجّه» الإنتاج التاريخي للشرط البشري باتجاه الخير مقابل الشر. وآمل أن أتمكن من العودة في كتاب آخر إلى النقاش المعمق للفكر الفلسفي الليبرالي كما يطرحه الكتاب الأنكلوسكسون، وكذلك إلى المسألة الأخلاقية بالشكل الذي عبّرت عنه أخيراً مونيك كانتو ـ سبيربر في كتابها

«L'Inquiétude morale et la vie humaine» (القلق الأخلاقي والحياة البشرية) [٤٨]. والمقصود هنا هو تبيان كيف أن الفكر المسمّى الإسلامي والذي يصاحب العمل الإرهابي هو مفصول تماماً، بين آفات أخرى، عن الحقل الأخلاقي في الفكر، إضافة إلى أنه يزجّ النقاشات الأكثر غنى في إسار عقل جافٍ واجتدالي وفقير وعديم العمق الأخلاقي والتطلب الفكري، إذا ما قارناه بالفكر الكلاسيكي لمؤسسي الأخلاق والفقه الإسلاميين، أو بالاهتمامات الجديدة للحداثة. لقد قلت وها أنذا أعيد القول، إنني أضع - في مقابل الزعزعة المتوحشة والقاتلة والمدمرة لكل أشكال الثقافة التي تقودها عولمة معيّنة للشرط البشري - زعزعة فكرية وإدراكية من أجل إقرار حقوق الفكر، وهي حقوق غير قابلة للانفصال عن واجبات الفكر في حماية النظافة الروحية للنفس.

جوزيف مايلا: لقد عرفت أوروبا، في عصر الأنوار، هذا الاهتزاز في القواعد التقنينية قبل أن تفتح، مع نيتشه، نقداً جذرياً للأخلاق جاء تمهيداً لما بعد الحداثة الحالية المتميزة بتعددية المعايير وبالتالي بنسبيتها. إن الوظيفة الكامنة أو غير المباشرة للفتوى هي في أنها تُذَكِّر بجملة حقائق وقواعد وقيم أخلاقية متلقاة (القِيَم الإسلامية)، عبر استعمالها لكل ذلك بطريقة ذكية بُغية الإجابة عن مسألة دينية أو اجتماعية. والإشارة إلى وجود هذه المجموعة من الحقائق والقواعد والقِيَم الأخلاقية المفهومة على أنها نظام

(٤٨) Paris, PUF, 2001. Voir, à propos de cet ouvrage, les réflexions de Paul Ricoeur dans "Vie examinée, vie justifiée", Esprit, août 2001.

تقنيني موضوعي، إنما تعني وضع مُثل وغائيات أمام المجتمع والسياسة. وعلى ذلك، فإن الأمة الإسلامية هي «أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»: أمة تصنع أخلاقاً تضامنية، تتبنى شريعة الله وتطبقها. إنها الجماعة المصطفاة و«الفرقة الناجية».

محمد أركون: ما ذكرتموه ظل سارياً حتى الأربعينيات. ومع ذلك، لا تزال هنالك مرجعية إلى لحظة أو موقف تاريخيين أصبحا باطلين منذ اللحظة التي احتكرت فيها أحزاب دور السلطة السياسية في جميع مجتمعات الفترة ما بعد الاستعمارية. لم يعد من الممكن لنا أن نتكلم عن نظام أو قانون أو أخلاق «إسلامية» وأن نتغاضى عن التفكك العنيف والمعمم للنظم الثقافية التقليدية المتجذرة في أسس أنتروبولوجية سابقة على النظام المنهجي المثبت في مجاميع مرجعية لاهوتية ـ سياسية ولاهوتية ـ حقوقية توصف بأنها إسلامية. النظم التقليدية اختفت عملياً لتُخلي المجال لمجاميع مرجعية من النصوص الموصوفة بأنها مقدسة، فيما مفاتيح قراءتها الحديثة مجهولة ومرفوضة بشكل منهجي من قِبل القيّمين على الفوضى الدلالية والمفاهيمية المنتصرة على جميع مستويات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن علم اجتماع تاريخي دقيقاً وصارماً لجميع المجتمعات التي لا نزال نسمّيها إسلامية، من شأنه أن يُظهر أشكال الخلط والتعميمات المسرفة والمسبقات الخادعة التي تحدد بنية بعض خطابات المسلمين أنفسهم حول الإسلام المعاصر، وحول الهويات الوطنية، وحول الهيئات المؤسِّسة لما نسمّيه تعسّفاً «القِيَم»، على ما سبق

أن ذكرنا. إن القلق الأخلاقي ذا الحضور القوي بما هو كذلك في الخط الفلسفي الإغريقي وفي الخط الديني الإسلامي، حتى القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، قد دُفن بشكل كامل تحت ركام الخطابات الاجتدالية والإيديولوجية المناضلة(٤٩). ويسعني أن أذكّر أيضاً، في ما يخصّ الحياة السياسية، بالغزالي (المتوفّى عام ١١١١) الذي كان يُعَلِّم يومها أن من الأفضل أن يتربع طاغية فوق قمة المجتمع من أن يتعرض المجتمع للفوضى الكاملة ولغياب السلطة القادرة على ضبط الأمور. كانت شرعية الخليفة في ذلك الوقت تعيش حالة من التفتت، وكان الغزالي يدرك استحالة إعادة إرساء هذه الشرعية التي سبق له أن ناضل وِسعَه من أجلها بأدوات فكرية لا تزال تفرض احترامها حتى الآن. وبوصفه سنيّاً، فقد نقض تحديداً مطامح الإسماعيليين إلى إحلال شرعيتهم محل شرعية الخليفة السنّي. وإذا كنت قد أوردت هذا المثل، فلأن النقاش كان ذا مضمون فكري ورهانات عقائدية لم تعد تنتمي إلى مجال المفكَّر فيه إن بالنسبة إلى الحركاتيين الأصولويين في أيامنا، أو بالنسبة إلى حركاتيّي الحداثة اللائيكية. وقد توقفت التوترات التربوية في النقاش عندما أقام الصفويون الشرعية الشيعية في إيران، بينما أقام العثمانيون شرعية سنّية جديدة من خلال السلطنة المختلفة عن الخلافة في علم الكلام السياسي الإسلامي. ويُفهم السبب الذي يجعلني أُصرُّ على أن كل مسألة الشرعية

(٤٩) Voir M. Arkoun, L'Humanisme arabe aux IVe-Xe siècles, Paris, Vrin, 1970 (2e éd. 1982).

في المجالات السياسية والحقوقية والأخلاقية واللاهوتية والفلسفية قد تسيّبت تماماً منذ المعارك الكبرى الأخيرة التي نشبت في العصر الوسيط بين الغزالي ومحاوريه الكبار من أمثال ابن رشد. أما ابن خلدون الذي جاء بعد هؤلاء المفكرين الكبار، فإنه لم يفعل غير أخذ العلم، مع وضوح في الرؤية، بالقوى السياسية ـ الاجتماعية الميكانيكية التي كانت تقود كل أسرة حاكمة إلى نهايتها المحتومة بعد ثلاث مراحل تتكرر عبر المسار ذاته: ظهور، توسّع، انحطاط.

جوزيف مايلا: الأخلاقية لا تعني في ذهني الأخلاق أو الهاجس الأخلاقي. فما هو قائم، في المقابل، على مستوى السياسات التي تعلن انتماءها إلى الإسلام، هو تحريك عدد من القِيَم والعادات والأعراف المدعومة من قِبل الدين والتقاليد وتشكل ما يطلق عليه هيغل اسم «الأخلاقية الموضوعية»، أي الإيتوس الخاص بثقافة ما. هذه الأخلاقية الموضوعية التي قست وجمدت ونادراً ما تعرضت للنقد، يعمل على استحضارها المسؤولون السياسيون. كما أنها موجودة في التشريع عندما يكون التشريع مستوحى من الشريعة. إن من الممكن لها أن تنتمي إلى تقاليد الإسلام وذاكرته وأن تشكّل مظهراً (Habitus) وأن تسمح قيمها بتحديد هوية مجتمع إسلامي وتمييزه من غيره من المجتمعات. وعلى مستوى تصور الأخلاقية، فإن المثال الذي شكلته الدعوى التي رفعت أخيراً ضد لواطيين مصريين، والذي تم التذكير فيه بأن اللواط محرم في الإسلام، هو تبيان لهذا التطابق بين القاعدة الاجتماعية وما يأمر به الدين

أو ينهى عنه. إن تغذية هذه الذاكرة المرتبطة بلحظات تأسيسية، باعتبارات منزلة، بمحرّمات مقدّسة، والقول بحمايتها في وجه مسلكيات وقيم يقال إنها غير إسلامية، هو أيضاً وسيلة تستخدمها السلطة السياسية لكي تؤمن لنفسها أسساً للشرعية، ولكي تحافظ على استمرار وجود عملية لضمان الاعتراف بها.

محمد أركون: إن نَسَبَ القِيَم بالشكل الذي وصلنا من نيتشه يجبرنا على ملاحقة الانحرافات الإيديولوجية التي تتخفى دائماً في الخطابات الأخلاقية المنهجية أو في ما تسمّونه الأخلاقية الموضوعية أو الإيتوس الخاص بكل ثقافة بمستوياتها الشعبية والمثقفة. الفلسفة الحديثة للقيم تتطلب هذا البحث النقدي حول النشأة الاجتماعية التاريخية وحول الوظائف النفسية الاجتماعية لما يسمّى «القِيَم» في لغة الحس المشترك والخطابات الاجتماعية. إن بن لادن يستحضر قيمه الموصوفة بأنها إسلامية والتي يضع الغرب كله في مقابلها قيمه الموصوفة بأنها حديثة وعالمية. ليس المقصود هنا أن نتكلم عن الصراع غير المحسوم بين الطرفين المتنازعين، بل أن نميز أن كل جماعة اجتماعية تستخدم الوظيفة الرمزية لكي تضفي معنى إيجابياً على مسلكيات أعضائها وخياراتهم، ولكي تعطي مشروعية لأعمالهم ولمعاركهم ضد جماعات أخرى تستخدم الوظيفة الرمزية نفسها بالطريقة نفسها. هذه العمليات تندرج في الخطابات الواعية كما في الخطابات الدارجة للقوى الفاعلة. إن الممارسة الجديدة التي تفرضها اليوم الضرورة التاريخية في الخروج من المثلث

الأنتروبولوجي الذي تنغلق على ذاتها بداخله جميع نظم الاعتقادات واللااعتقادات وكل ما يدعمها من ثقافات، إنما تكمن في تعميم علم الأنساب النقدي المقارن على قيم جميع الجماعات والأمم والذاكرات الجماعية، وهي القِيَم المستخدمة كأسس نهائية مقدَّسة ومقدِّسة للشرعيات. وعندما يرفض المسلمون هذه الممارسة بحجة أنها تمثّل جزءاً من العدوان الثقافي الغربي على «قِيَم» الإسلام، فإنهم يؤمّنون استمرارية الجهل المؤسساتي الذي يُنشر على أنه الإسلام الحقيقي منذ توقف التوترات التربوية المرتبطة بالتعددية العقائدية التي مورست بنجاح في الفكر الإسلامي الكلاسيكي. وهكذا تتمكن الأصولوية الدوغماتية من التعمية على لا حراكية العقل الديني وكل ظنها أنها ترفع من شأنه بفضل حركاتية إيديولوجية تدمج بين التخفيف من بؤس الفئات الأكثر فقراً وبين الاستيلاء على السلطة بالعنف القاتل في غياب أي مشروع سياسي قابل للحياة. إن القيام بأعمال اجتماعية إيجابية في مجالات محددة يترافق مع زعزعة «القِيَم» التي تتم حمايتها باللجوء، في الوقت ذاته، إلى عنف وظيفته نفي الشخص البشري. ومن خلال هذه النشاطات المبهرجة بشكل مبالغ فيه والعارضة والتعسفية، يتم إشراك الذاكرات الجمعية والمخيالات الاجتماعية لأغراض تتناقض مع توقعاتها المشروعة، إن من قبل السلطات القائمة أو من قبل حركات المعارضة الشعبوية.

جوزيف مايلا: صحيح أننا نتكلم هنا عن الذاكرة لنركز على استغلالها لغايات سياسية. فعندما تضع الإسلاموية مرجعية هي القطيعة

التي أحدثها الوحي بين مجتمع القبل الموصوف بأنه مجتمع «جاهلي» وبين مجتمع البعد، المسمى أمةَ المؤمنين، فإن غرضها لا يقتصر بالتأكيد على التذكير بقطيعة أسست للأمة المسلمة. التمييز هنا هو من النوع الإجرائي. وتجدُّد دلالته يعني أن الانتقال من مجتمع إلى آخر هو أمر لا يتحقق مطلقاً وأن المجتمعات المسلمة يمكن، بفعل ما تعيشه من تخبطات، أن تعود مجدداً إلى السقوط في أزمنة الجاهلية ما قبل الإسلامية، وأن القادة الذين يقولون إنهم مسلمون ويريدون أن يكونوا كذلك يمكنهم، بفعل سياساتهم، أن يرتدّوا كفاراً. وبذلك، يُكفَّرون وتحل دماؤهم ويصبح من الجائز سفكها دون أن يمثّل ذلك فاحشة أو معصية. هذا الموقف المتطرف لا يمكنه إلا أن يذكرنا بالموقف الذي اعتمده في أيام الأمويين، أي في بدايات الإسلام، الأزارقةُ الذين كانوا يرون أن مرتكب الكبيرة يجب أن يخرج من أمة المؤمنين. وقد وصل الأزارقة إلى حد القول إن المسلمين الذين لا يتابعونهم على دعوتهم ولا يهاجرون إليهم هم في عداد الكفار. وفي وقت قريب، فإن إيديولوجياً إسلامياً مثل الهندي - الباكستاني المودودي (المتوفى عام ١٩٧٩) يستعيد، في كتابه «أصول الإسلام» [٥٠] هذا التقسيم المرعب بين «المسلمين بالكامل» والمسلمين بشكل جزئي. وبهذا ينفتح حقل جديد للجهاد ضد أولئك الذين فقدوا، بـ«خروجهم» من الدين، صفتهم كمؤمنين وباتوا عرضة للضربات التي

(٥٠) Lahore, 1976.

يمكن أن يوجهها إليهم، بشكل مشروع، المسلمون. إن الجهاد الداخلي الذي تمارسه الجماعات الإسلامية في الجزائر إنما يرتكز على مبررات من هذا النوع. وبتهمة الارتداد إلى الجاهلية، قتل الرئيس المصري أنور السادات بدوافع مشابهة على أيدي إسلاميين كانوا يسترشدون بهذه القراءة النوعية للقطيعة الرمزية في المجتمعات، التي صاغها سيد قطب. كيف يمكننا ألا نلاحظ، بالاقتصار على هذه الأمثلة، أن استخدام الذاكرة الثقافية والدينية يحجب التاريخ والتراث الديني ويلفهما بالظلمة؟

محمد أركون: هذا بالضبط ما هاجمته عندما تحدثت عن التلاعبات الدائمة من قبل جميع فئات المناضلين ـ في أعلى البناء السياسي وفي أسفله ـ في تنافسهم من أجل استغلال «الرأسمال الرمزي» الذي تتناقله المرجعيات إلى إسلام يقدم على أنه وكيل الخير المطلق ومنبعه الذي لا ينضب، في مقابل غرب ينشر الشر الكلي. ومن جهة الغرب تنعكس الصيغة في خطابات عدد كبير من الفعاليات، في أعلى البناء وأسفله أيضاً. وكل ذلك مع مطلع الألفية الثالثة... إن مختلف الثقافات التي ظهرت عبر التاريخ قد حاولت، مع تحقيق نجاحات بهذا القدر أو ذاك من المطلوبية والديمومة، أن تحرر الذاكرات الجماعية والمخيالات الاجتماعية من التصورات القصصية ومن الانحرافات الإيديولوجية؛ ولكن أياً منها لم يتمكن من القيام بهذا العمل إلى الحد الذي يحول دون أن تعود إلى الظهور الممارسات الخادعة في بناء الحقيقة. فالقصص ـ التاريخ لا يزال حاضراً وناشطاً في المجتمعات الأكثر حداثة، وإنكار هذه المقولة بالقصة

المؤسسة لما نسمّيه «الغرب» يكفي لكي يشهد على مناصري الغرب بثقل اللامفكر فيه في تفسيرهم للعالم وللحداثة التي يعلنون انتماءهم إليها. وتكمن الصعوبة هنا في الموقع القوي الذي يتميّز به الغرب مقابل المجتمعات القديمة والتقليدية: العقلانية العلمية سمحت ببناء مخيال التقدم بواسطة العلم، وهذا المخيال حل محل المخيال الوهمي للخلاص الأخروي الذي غذته الأديان طيلة قرون وقرون. وفي هذا السياق بالذات، تندرج نظرية «صراع الحضارات» التي لا يقول عنها أحد إنها تتلاعب بطريقة «حديثة» بالمخيالات الاجتماعية وبالذاكرات الجماعية. وعلى ذلك يمكن أن تستمر المعركة: لن يعوزها الوقود إن في معسكر المعدمين المتقوقعين داخل معتقدات عفّى عليها الزمن، أو في معسكر أصحاب الثروات الذين يقولون بكل ثقة إنهم لن ينخدعوا مجدداً بقصص طفولية.

من الفكر القصصي إلى الفكر النقدي

جوزيف مايلا: تحديداً، لكي نفهم ١١ أيلول بكل ما يحمله من بُعد قَصصي، لكي ندرك كل ما يحمله من «لا مفكَّر فيه» في موضوع النضال باسم الإسلام، لا بد من التوجه، بلا شك، نحو ما تسمونه، أنتم أنفسكم، «القصصي - التاريخي»، أي نحو ذلك التسامي - التشويه للإسلام بثقافته وبالعناصر المكوّنة لحضارته. فبالنظر إلى عدم تجذير الإسلام في تربته، وإلى عدم فهم شروط إنتاجه، انتهى الأمر إلى رفع فرائضه إلى مستوى المثل، وإلى تجميد عقائده إلى درجة نسيان القدرة التفسيرية لتلك العقائد وتحويل الثقافة الإسلامية إلى كلٍّ مثالي. في إيديولوجيا بن لادن، هنالك شيء من هذا الإسلام المجتزأ والجامد والذي لم يخضع مطلقاً للمساءلة والذي يقول زعيم القاعدة إنه يناضل باسمه. وإن لمن اللافت أن نلاحظ إلى أي حد تخلط هذه الإيديولوجيا - وهي فعلاً إيديولوجيا - في الربط بين الجهاد والاضطهاد والظلم والعنجهية عبر اللجوء إلى خليط فوضوي من الآيات القرآنية التي تحض على الإعداد للقتال والتي تنطلق من مضمر قصصي هو ظهور مجتمع وفق المعايير الإلهية. إن مختلف أنواع

البيانات والتبنّيات والنداءات الصادرة عن القاعدة تنتمي إلى أدب يختلط فيه السياسي والديني. فالنضال المعادي لأميركا والمفهوم على أنه نضال ضد الهيمنة يُقدَّم، في ذلك الأدب، على أنه عمل خلاصي - خلاص دنيوي وخلاص روحي - يدحو فيه الجهاد أبواب المدينة الأرضية ليفتح أبواب المدينة السماوية. هذه الرؤية مصمّمة للرد على التغريب السياسي والثقافي للعالم. وكل شيء يجري كما لو أن هذه الرؤية تجهد نفسها في العثور - واسمحوا لي هنا باستخدام هذا التعبير - على «حجة» تسمح بإزالة تأثيرات الحداثة / العالمية التي تؤدي إلى تراجع مكانة ثقافة الإسلام. إسلام بن لادن يعمل على طريقة المنخل الذي يمرر الحداثة التقنية - التي يتكيّف معها ويستخدمها بإتقان، على ما بيّنته هجمات ١١ أيلول / سبتمبر وإعدادها اللوجستي - ويعترض الحداثة الثقافية. الحداثة الإسلاموية هي حداثة تفكيك للمعطى الكلي. فهي تميز الدوائر، والدائرة التقنية والاقتصادية تحديداً، عن الدائرة الثقافية، وترفض أن تخرج بتوليفة جديدة لكل هذه الدوائر. وهنا يكمن، في ما يبدو لي، أساس النظرة الإسلاموية إلى النصوص الدينية. فهذه النظرة تجمّد النص وتحفظه وتضعه فوق تطور العالم وتجعل منه مرجعاً أخلاقياً مطلقاً تجري وفق معاييره محاكمة الصيرورة العالمية للحضارة وإدانتها. مثل هذه النظرة، ومثل هذا التأويل للنص، هما دعوة إلى العنف.

محمد أركون: إنكم تعيدوننا إلى المثلث الأنتروبولوجي. كيف يعمل هذا المثلث في جميع الثقافات والمجتمعات من أشدها تخلفاً إلى أكثرها

حداثة؟ نقطة البدء هي التأكيد من قِبل دين أو إيديولوجيا دنيوية أنه يحمل رسالة ذات حقيقة كاملة واحدة ناجعة لا تُمسّ ويجب على كل إنسان أن يعرفها لكي يتمكن من العمل في سبيل خلاصه في هذه الدنيا (بالنسبة إلى الديانات الدنيوية) وفي الدنيا والآخرة، بالنسبة إلى الديانات التقليدية ما قبل وما بعد الحداثية. الحقيقة المتبناة بهذه الطريقة تثير بالضرورة مزايدة في المحاكاة بين كُتل اجتماعية تتنافس لتأمين احتكار قيادتها «بشكل صحيح». في حالة الديانات التوحيدية يكون الله نفسه هو الذي يوحي بهذه الحقيقة المسمّاة المعطى المنزل في الصياغات اللاهوتية للديانات الثلاث التي تعود لتنقسم بدورها إلى شِيَع وفِرق ينظر إليها الفريق الحاكم، الذي يمنح نفسه شرف الارتقاء إلى موقع الفرقة الصحيحة المكلفة بحماية نزاهة الحقيقة وتكامليتها، على أنها فرق مخالفة للعقيدة وتنبغي تصفيتها. وتنخرط «شرعية» النضال المسلح ضد الهراطقة ضمن إطار هذه الحقيقة التي تقدم داخل ثوب مقدس ومن خلال امتلاكها سلطة تقديس تشمل الأتباع الذين يقولون بها دون أي مجال للاعتراض.

وتصبح الحرب عادلة منذ اللحظة التي يكون غرضها الحماية والتطبيق الصارمين، من قِبل السلطة المكلفة، للحقيقة المقدسة إما لجهة مصدرها (الله ورسله) وإما لجهة نضال الداعين إليها من أجل تجسيدها في سياسة (عقيدة ماركسية، فلسفة ليبرالية، أب أو آباء مؤسسون للأمة اللائيكية الحديثة، «قادة تاريخيون» لنضالات التحرر ضد قوى الاضطهاد، إلخ). على هذا، نجد في القرآن أن الله يضع «الأمانة» في عُهدة المؤمنين، أي في

عهدة رجال من أهل الثقة يرتبطون بعهد مع القائم بمثل هذه المبادرة الكريمة. وإن عدم حمل الأمانة وصولاً إلى التضحية بالحياة من أجل استمرار نشرها الصحيح يعني نكث عهد التعارف الأبدي. وليس المهم أن يصار إلى حماية الأمانة في وجه الأعداء الخارجيين وحدهم؛ إذ ينبغي أيضاً حملها إلى جميع البشر المرسلة إليهم لتحقيق خلاصهم. إن فكرة النقل هذه لبركات الحقيقة المعطاة إلى الغير نجدها في النسق اللائيكي لنشر العمل التحضيري بين الشعوب غير الأوروبية من قِبل مستعمري القرن التاسع عشر. وكما قال غاري كوبر في بعض أفلامه إنه وإزاء العدوان غير المبرر الذي تعرضت له الولايات المتحدة في ١١ أيلول / سبتمبر، وجد المسلمون «الحقيقيون» حجة «لاهوتية»: بن لادن لا يمتلك أية سلطة دينية تخوّله الدفاع عن الحقيقة التي نزع نفسه منها من خلال استخدامه إياها بشكل تعسفي. إن طابع الحقيقة «المقدس» يسمح، بحسب المواقف التاريخية وموازين القوى القائمة، إما بتقديم شرعنة مباشرة للجوء إلى العنف، وإما بمنع هذا اللجوء عندما يهدّد بإلحاق الضرر بموقع الحقيقة ومستقبلها (٥١).

جوزيف مايلا: إذا كنت قد فهمتكم جيداً، فإنكم تشيرون إلى الاندراج الأصلي للعنف في النص المقدس: فهذا النص ليس حجة لاستخدام العنف، بل إنه العنف ذاته، بما هو عنف الحقيقة. الحقيقة عنف

(٥١) من أجل تحليل استكمالي لعمل المثلث الأنتروبولوجي، انظر:
M. Arkoun, Unthought, op.cit.

والنص يدعو إلى نشر وحماية مطلقٍ مودعٍ كأمانة. لذا يصبح العنف داخلاً في جوهر مفاهيم المقدس والحقيقة نفسها. إلا أنه يبدو لي، إذا ما كانت الحقيقة والمقدس يحملان في داخلهما العنف الملازم للمطلق، أن ذلك يتم بطريقة رمزية تماماً وعلى مستوى فهم فكري للعلاقة التي تربط بالضرورة بين الحق وبداهته غير القابلة للانتقاص. فالحقيقة تفرض نفسها؛ وذلك يشكل نمط تقديمها. إنها عنف بمعنى أننا لا نستطيع إنكارها، إذ لو كان بالإمكان نقضها لفقدت كونها الحقيقة. عنفها، وهو عنف رمزي، مستمد من قوة الحق الفكرية.

إلا أن ما تختص به الحقيقة هو أيضاً، على مستوى الديني والرمزي، في كونها موضوع اقتناع حر. وعظمة الإسلام إنما كانت في الصيغة القرآنية القائلة بعدم إمكانية وجود إكراه في الدين. إذا كانت الحقيقة تفرض ذاتها، فلا يمكن لأحد أن يفرضها. إن نمط تبنّيها يمر بالإيمان بها وباعتناقها، الأمر الذي يستبعد العنف كوسيلة للإيمان. وكل شيء يتغير طبعاً عندما نلاحظ العلاقة الوثيقة التي تنشأ، في الملموس التاريخي، بين ثقافة ما والحقيقة الدينية التي تتبناها تلك الثقافة، وبين المؤسسات والقِيَم الدينية التي يفترض أنها تجسدها. وهنا بالذات، تجد المؤسسات نفسها فعلاً حاملةً تكليفٍ هو حماية نمط أخلاقي ومهمة ورسالة. وفي هذه الحالة، تكفّ العلاقة بين الحقيقة والعنف عن أن تكون علاقة مباشرة: لم تعد الحقيقة أو المقدس هما ما يولّدان العنف بشكل مباشر، بل إن ذلك هو إرادة بشرية تقرر أن تجعل من انتصارهما مشروعاً سياسياً. فالكلام

السياسي المتمأسس (institutionnalisé)، كما في إيران أو العربية السعودية، ينقل قضية الحقيقة الدينية إلى المجال السياسي. وكذلك، فإن وجود الشريعة في تشريعات الدولة يجعل من الدفاع عن القانون الديني واجباً من واجبات الدولة ويستخدم جهاز القمع في سبيل تنفيذ ذلك. وفي النهاية، فإن مسألة العلاقات بين الحقيقة والمقدس، من جهة، وبين العنف، من جهة أخرى، تتصل، على ما يبدو لي، بـ«نظام الحقيقة»، وفقاً للتعبير المستخدم من قِبلكم، أكثر مما تتصل بالحقيقة ذاتها.

إن موقع الحقيقة في نسق تاريخي يحدد أنماط طروحات الإيمان. وهنا تتدخل ضرورة توسط التاريخ. فما يطرح نفسه على أنه حق يظهر في التاريخ، وهذا التاريخ يتحكم بأنماط اندراجه في الثقافات في مختلف فترات الزمن. ليست هنالك أية ثقافة يمكنها أن تنأى بنفسها عن التوتر القائم بين العنف والحقيقة. فالثقافات مدعوة كلها إلى تدبير شأن العلاقات بينهما وخصوصاً تلك التي تعلن انتماءها القريب أو البعيد إلى دين من الأديان. وبهذا المعنى، لا يكون هنالك طغيان للحق بل مجرد إرادات بشرية، بشرية أكثر من اللزوم، لفرض ذلك الطغيان.

محمد أركون: بالتأكيد، هنالك منطق فكري في بناء الحقيقة وفي بناء طرق الإقناع من أجل إيصالها إلى الغير دون تدخّل العنف ـ مع أن خطاب الإقناع ينطوي على إرادة تشريط الآخر عبر استبدال هذا أو ذاك من مضامين الحقيقة بمضامين أخرى. إن مفهوم الاقتناع الحر يفترض أن يمتد فحص الاقتناع ليشتمل على الشروط السيكولوجية والاجتماعية

واللغوية التي يصاغ وينتشر فيها ما نسمّيه الإيمان. فالإيمان، وهو تسمية إيجابية للمعتقد، يمكن أن يتحول إلى عنف إذا لم تصاحبه يقظة نقدية من قِبل العقل. وهذا ما يحدث عندما يتخلى القيّمون على المقدس عن تلك اليقظة وعن المعارف اللازمة لتطبيقها على تعبيرات الإيمان. وتمكن ملاحظة هذه الظاهرة في جميع الانحرافات الأصولوية والتكاملية لكل أشكال الإيديولوجيا الدينية أو الدنيوية. إن تحليل المثلث الأنتروبولوجي يتجه تحديداً نحو هذين الوجهين لكل من الحقيقة والمقدس.

لنأخذ السورة التاسعة، وهي سورة التوبة، التي تتحدث كلها صراحةً عن الوظيفة السياسية الدينية للمثلث، ومنها الآية الخامسة التي يطلق عليها المفسرون اسم آية السيف. فلا يمكن أن يكون ثمة وضوح أكبر حول موضوع العنف الذي يحمله مفهوم «الدين الحق» المستخدم في القرآن إلى جانب فكرة اللاإكراه في الدين التي سبق أن أشرتم إليها. مجمل آيات السورة يقول ما معناه: يا خلائف الله في الأرض، عليكم أن تشهروا الحرب في كل مرة تتعرض فيها للتهديد هذه الحقيقة المنزلة والمعهود بها كـ«أمانة» تحت إدارة البشر. ومنذ القرون الوسطى، ذهبت جميع اللاهوتات التفسيرية لنصوص الديانات التوحيدية نحو هذا المعنى مؤكدة بذلك «شرعية» عمل المثلث في التاريخ الملموس للمجتمعات. ومن المهم ألا نغفل عن أن الجهد الذي بذله كانط (Kant) في عز انتصار أنوار اللائيكية من أجل إرساء «السلم الدائم» فلسفياً لم يمنع المثلث الأنتروبولوجي من أن يعمل بطريقة أكثر تدميراً ومنهجية. وبهذا المعنى،

فليس من العدل أن نحبس الأديان التقليدية وحدها، والإسلام خصوصاً، في دائرة العنف الدائم لما يسمّى الحروب الدينية. إن أحد العناصر التي جاء بها المثلث الأنتروبولوجي هو في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة والحديثة ضرورة تجذير التحليل النقدي لمفاهيم العنف والمقدس والحقيقة، على أساس أن هذه الأقطاب المفاهيمية تُستخدم كقوى غير منفصلة عن الإنتاج التاريخي للوجود البشري. وبذلك نكون قد تجاوزنا التعارضات الثنائية، الدين واللائيكية، المقدس والدنيوي أو العامي، الروحي والزمني، الكنيسة والدولة، القصص والتاريخ، الإيمان والعقل، إلخ. إن مسألة الحقيقة مطروحة على شكل مُسَلَّمة في هذه التعارضات. وهذه التعارضات هي في الواقع إيديولوجية أكثر منها نقدية. لكن مسألة الحقيقة لم تخضع للفحص في الجدل الاجتماعي التاريخي لما تندرج فيه من مثلثات أنتروبولوجية أخرى (٥٢).

هذه المقاربة للتاريخ المقارن لنُظم الأفكار تسمح بتجاوز التفسيرات الناشئة عن الرؤية الخطية والمجردة التي تقصر تاريخ الأفكار على كل تقليد، مع العلم بأن كل واحد من التقاليد خاضع ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ للمثالية الدينية أو الماورائية. كما أننا نتحرر بذلك أيضاً من الممارسات التي تنوّه بالدين وتنتقي الآيات أو الأفكار الملائمة للأطروحات الدارجة،

(٥٢) المثلث المعرفي: لغة، تاريخ، فكر. المثلث اللاهوتي ـ الفلسفي: إيمان، عقل، حقيقة؛ الوظيفة الإيحائية للغة وللتاريخ وللإيمان وللمؤسسة الاجتماعية للفكر المشتملة على العقلي والخيالي وعلى الذاكرة الجماعية. المثلث التأويلي: زمن، قصة، مدلول أخير (كاسم آخر للحقيقة)؛ أو وحي، تاريخ، حقيقة، نحو تجاوز الدائرة التأويلية: «الفهم من أجل الإيمان والإيمان من أجل الفهم». مثلث التجربة المعيشة: «الدالات» الثلاث للأخلاق والسياسة في الإسلام: دين، دنيا، دولة، أو الدين والمجتمع والسياسة.

وتضرب صفحاً عن التعاليم والتفسيرات التي طالما وجهت أنماط تفكير القوى الفاعلة الاجتماعية ومسلكيات هذه القوى. فبهذه الصورة نجد أن البعض يفضل المرور بصمت على الآيات الأكثر دلالة في الظاهر على «الحرب العادلة» في السورة التاسعة، كما في الكتاب المقدس عند اليهود والمسيحيين، بينما الحركاتيون يستخدمون هذه الآيات لتنشيط ما سمّاه قاتل أنور السادات «الفريضة الغائبة»، أي الجهاد بالشكل الذي كان قد نظَّر له [٥٣].

جوزيف مايلا: إذا ما واصلنا البحث بهذا الاتجاه، فإننا سنلاحظ، خلافاً لما هو معهود، كيف ستتراءى لنا أواليات التفسير الأصولوي للنص الديني. فإن إيديولوجيين مسلمين كالمصري حسن البنّا أو كالهندي - الباكستاني المودودي وغيرهما ممن فهموا بشكل حرفي الفكرة القائلة إن «أمانة» الإسلام كانت، بما هي حقيقة، أمانة مقدسة، حدث لهم أن نظروا إلى العنف باعتباره الأداة الإجبارية لحفظ تلك الأمانة. فالتهديد كان يأتي من الغرب كإرادة وكتمثل. وإرادة الهيمنة السياسية كانت واضحة بشكل جلي، ولكنّ تمثّل غربٍ كان يفرض أفكاره لم يكن أقلّ جلاءً. وقد كان حسن البنّا يحارب في كتاباته فكرة الدولة القادمة من الغرب مثلما كان يحارب فكرة مدرسته التي كانت تمد جذورها في بلاد الإسلام. فالأمانة المقدسة هي، في ذهن الإيديولوجيين الإسلاميين، دين بمبادئه وقواعده وقيمه مثلما هي نمط ملموس لحركة المجتمع. والمجتمع الإسلامي ليس

(٥٣) Paul Ricoeur, Temps et récit, t.3 Paris, Le Seuil, 1985.

المجتمع الذي يدين أفراده بالإسلام بل المجتمع الذي ينظم نفسه وفق مؤسسات إسلامية. وهذا النموذج المؤسساتي مسكون، في الإسلام السنّي، بيوتوبيا هي يوتوبيا المدينة، حيث كان محمد نبياً وقائداً سياسياً. والنظام السياسي الذي تنيره الشريعة الدينية وتعززه هو مهماز التصور الإسلاموي للسياسي. إن يوتوبيا النظام المقفل هذه هي ما ينشأ عنه العنف الخاص لجميع النظم الإيديولوجية التي تسعى إلى إطلاق آلية لما ينبغي أن تكون عليه الأشياء. إن اليوتوبيا الإسلاموية تتجه نحو الأمام حتى وإن كانت هذه اليوتوبيا قد سبق لها، في الوسط السنّي، أن وُجدت في التاريخ ـ أو على الأقل في ما تسمّونه التاريخ «القصصي ـ الإيديولوجي». هنا يمتلك الاندفاع الإيماني نحو استعادة البدايات يمتلك هنا قوة البدايات. والقراءة الإسلاموية في هذه النظرة هي التي تشد الانتباه. فما يعطيها قوتها الإقناعية بالنسبة إلى الكثير من المسلمين هو كونها تنظر إلى العلاقة بالتاريخ وكأنها علاقة مباشرة بالحاضر. والقطيعة المؤسِّسة، بالنسبة إلى تلك القراءة، بين «زمن الجاهلية» و«زمن الإسلام» ليست واقعة تاريخية وحسب. وهي ليست حدثاً ذا بُعدٍ رمزي يتأمل في معناه وعيٌ حريص على تعميق معنى التوحيد الإلهي في عالم تُحدِق به وثنية التقدم وأصنامه. والقطيعة مفهومة، بخلاف ذلك، كدعوة لمواصلة معركة غير مكتملة، كما لو أن الحاضر لا يزال في ارتباط وثيق ومباشر مع ماضٍ مؤسِّس. هذه القراءة للماضي التي «لا تسعى إلى معرفته بل إلى التمديد له» تنشأ، في لغة بول ريكور (Paul Ricoeur)، عن «غياب

الوقوف على مسافة» منه. هذا المسعى ليس «آفة» خاصة بالقراءة الدينية ـ إذ من الممكن أن نكتب قِصصاً دنيوية انطلاقاً من مثل هذا المذهب ـ بل إن روحيته تهيمن، بالنسبة إلى الإسلاموية، على أصل التفسير التاريخي للنصوص المقدسة. إن «إعادة تفعيل الماضي في الحاضر»، وفقاً للتعابير التي يستعيرها ريكور من كولينغوود (Collingwood)، تسمح بتعريف الإسلاموية ليس فقط من خلال مقاربتها الأصولوية للنصوص المقدسة بل أيضاً من خلال ما تبديه من إرادة الكلّية، أي من خلال رغبتها في استعادة الإسلام بكلّيته: دين ومؤسسات، فرائض وثقافة، أخلاق وحقوق. إن الخاصية الكبرى التي تميّز الإسلاموية هي في كونها تُعلِّب التعبير الاعتقادي في أشكال اجتماعية وسياسية وثقافية محددة. وهي تختلف تماماً عن الإصلاحوية التي تعمل على تخليص المعتقد من الأشكال والصياغات المطبوعة تاريخياً. إن العلاقة غير النقدية للإسلاموية بالتاريخ، وهي علاقة تفتقر إلى التفسير التاريخي، هي ما يفسد علاقتها بالنص. لأن الحقيقة تتشكل أيضاً من خلال التاريخ.

محمد أركون: في التاريخ تأخذ جميع أشكال الحقيقة تماسكاً ملموساً وتتعرّض لتحوّلات جذرية بهذا القدر أو ذاك تحت ضغوط الخاصية التاريخية. ولهذا السبب يحتل التاريخ موقع المركز في المثلثات لغة / تاريخ / فكر، دين / مجتمع / سياسة، قصص / تاريخ / حقيقة، حيث إن هذا الموقع هو ما يدلّ على حيّز الانتشار الملموس للحقلين الآخرين وعلى ما يصيبهما من تغير بفعل اختراقهما من قِبل التفاعلات الجدلية

المستمرة. ذلك يجعلنا ندرك إلى أي مدى يترافق التحليل التاريخي مع التحليلات السوسيولوجية والسيكولوجية ـ الألسنية والأنتروبولوجية، إضافة إلى اغتنائه هو نفسه بالتساؤلات الخاصة بتلك التحليلات. وبذلك نتوصل إلى نقلة ابستمية وابستمولوجية في الخطابات التأويلية، إلى نقلة ذات تداعيات أكيدة على الفكر والعمل السياسيين.

جوزيف مايلا: الحقيقة تقع في التاريخ لأن المطلق الذي يقدم نفسه، بالنسبة إلى الوعي الإيماني، لكي يفهم من خلال النصوص المقدّسة، يكشف عن نفسه في الزمن، في التاريخ، في النسبي. إلا أن الحقيقة يجب أن تُفهم أيضاً في التاريخ من قِبل جماعات مؤمنة موجودة في الزمن وتقوم بتأويل النص وتتلقاه تبعاً لرهانات الزمن الراهن.

محمد أركون: النص هو نفسه من التاريخ. إنه يندرج ضمن مجموعات نسقية وأنساق متداخلة ولا يمكن فصله عن الشروط التاريخية المحيطة بظهور سيرورة هذه المجموعات. إن هذه الأرخنة (historisation) للنصوص المؤسِّسة ذات القدرة التقديسية الكبيرة هي فتحٌ حديث يزعزع الموقع اللاهوتي للنصوص التي يقال إنها منزلة. إن الهوّة عميقة جداً، في ما يتعلق بهذه النقطة الهامة، بين الفكر الإسلامي الحالي وبين بعض الخطوات المتقدمة للفكر الكاثوليكي وخصوصاً للفكر البروتستانتي. هذه الهوّة جعلت الحوار المفتوح بين الأديان، منذ فاتيكان ٢ والذي بدأ، مع إزالة الاستعمار، ضحلاً وغير ناجع بل ومانعاً للإنتاجية. وتبلغ هذه الهوّة تعبيرها الأكثر مأساوية من

خلال الإرهاب الذي يقتل ويدمر، باسم الله، في داخل المجتمعات المسماة إسلامية وفي خارج هذه المجتمعات.

فابتداءً من المدرسة الابتدائية، يقوم التعليم الديني في المدارس الرسمية والخاصة في بلاد الإسلام بتلقين الأطفال تلك الفكرة الدوغمائية الصرف القائلة إن القرآن هو، بالذات، كلام الله المنطوق باللغة العربية والمنقول بحرفيته من قِبل رسول الله. هذه الأطروحة التي تنتمي إلى المجال العجائبي تنتشر بالطريقة الأكثر سرعة وتبسيطية بين الجماهير العريضة حيث يسمح محو الأمية بالوصول إلى أدب شعبوي موضوع بمتناول الجميع ولا يفعل غير تعزيز صلابة المعتقد الدوغمائية. إن الصعوبات النفسية - الثقافية التي تتولد من هذه الممارسات المسماة تربوية كبيرة جداً. ونحن نلاحظ يومياً تداعياتها في مطالب جماعات المهاجرين ومسلكياتها في أوروبا وأميركا. ونحن لا نملك حتى الآن علماً تربوياً خاصاً بالمواقف التي تتولد بهذه الطريقة في جميع الأنساق الإسلامية المعاصرة؛ وحتى فكرة أرخنة النص القرآني ومجموعات الحديث تظل غير مفكر فيها بالنسبة إلى الأجيال التي ترعرعت في المناخ القومي الإسلاموي للثمانينيات والتسعينيات.

جوزيف مايلا: أرخنة النص تستدعي مباشرة تأويله، تحديداً، من أجل معرفة ما يفسر كلام الله، في لحظة إرساله، والمعنى الذي يمكن أن يأخذه بالنسبة إلينا في الزمن التاريخي الذي نقرأه فيه. والقيام بمقاربة تأويلية للنص يفترض أننا نتلقاه بتمامه، أي إننا لا نجتزئ منه ولا نفصل عنه بعض

أجزائه إلى حد تجاهلها وعزلها عنه. تأويل النص المقدس يفترض أننا نتتبع المعنى، وهذا ما يشكل الوسيلة الوحيدة، في آن، لفهم المرتكز التاريخي للنصوص المقدسة ودلالتها بالنسبة إلى الزمن الحاضر. هذه المقاربة لا يفترض بها أن تسيء إلى إيمان المؤمن. فالإيمان ليس ما يبقى عندما يتم تفكيك كل شيء، أو ما يصمد بعد أن نكون قد قمنا بالكثير من التأويل. الإيمان هو من طبيعة مختلفة. أنتم أنفسكم كتبتم أنه [الوحي] يغذي تقليداً حياً يسمح للأمة بأن تتزود مجدداً، بين فترة وأخرى، من الجدة الجذرية للرسالة الأولى في كل مرة يميل فيها التقديس والتعالي إلى إفساد وتجميد الهدف التحريري للوحي [٥٤]. النص المقدس يجب أن يُتلقى بكلّيته، ولكن يجب تأويله ومساءلته من قِبل وعي إيماني يبحث عن نفسه في متاهات الزمن وتحولات المجتمع.

نصر حامد أبو زيد، ذلك المفسر المصري الحديث الذي أُعلن مرتداً وأُجبر على نفي نفسه، بسبب تأويله الجريء للقرآن، يستمتع بالإشارة إلى أن القرآن يذكر وجود العبيد دون أن يطالب أحد بعودة العبودية. وهنالك العديد من المفكرين الإصلاحيين - يذهب ذهني خصوصاً نحو محمد رشيد رضا - الذين ميزوا وما زالوا يميزون، في النص، بين العقيدة والطقوس والقواعد التي تحكم العلاقات بين البشر. وحدهما العقيدة والطقوس أصبحا ناجزين وثابتين. أما القواعد الاجتماعية (المعاملات) فإنها تطورية ويمكنها وينبغي لها أن تتكيف مع التاريخ البشري. من هنا،

(٥٤) In Ouvertures sur l'Islam, Paris, éd. J. Grancher, 1982, p. 67.

ألحق رشيد رضا بالفئة الثالثة الفرائضَ الحقوقية التي أصبح من الممكن بذلك أن يشملها الإصلاح. وأعتقد من جهة أخرى أن الإسلام يمتلك «حظاً» تفسيرياً كبيراً. هذا الحظ التفسيري الذي لم يقصّر الإصلاحيون، ولن يقصّروا مستقبلاً، في الاستفادة منه، هو أن الوحي القرآني مؤرَّخ، ومعروف في سيرورته الزمنية، ومرتبط بأنساق من خلال مقاربته من قِبل العلماء المتخصصين بذلك العلم الديني المعروف باسم أسباب النزول. ففي وقت مبكر جداً من تاريخ الإسلام، قام العلماء، عبر الاستفادة من هذه المقاربة، بإيضاح أسباب ومناسبات تنزيل الآيات القرآنية. كما أنهم، بغضّ النظر عن مستوياتهم العلمية ـ لأن الأمر لم يكن من قبيل ما كانت تقوم به مدرسة الحوليات ـ عكفوا على دراسة أحاديث النبي وفحصوا سلسلة رواة سيرة محمد. وبذلك، ومنذ البداية، ومع جمع القرآن في مصحف الخليفة الثالث، عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦)، ومع الأحاديث، وإن بصورة أقل مع السيرة (حياة محمد)، كان يمكن للإسلام أن يهتم بمقاربة يمكنها أن تكون نسقية، إن لم تتمكن من أن تكون نقدية بالمعنى الحديث والعلمي للكلمة. كان يمكنه أن يلجأ إلى إجراء لإيضاح النصوص المقدسة التي كانت تتطلب في تلك المرحلة كثيراً من الدقة. وفوق ذلك، فإن إيحاء آية في الإسلام لمحمد كان يمكنه أن ينسخ آية أخرى منزلة، هي أيضاً، لكنها سابقة في النزول، كما أن خضوع القرآن للتغيير في ما يتعلق بنزوله، كل ذلك يعزز الدينامية التكوينية للنص.

لكن الإسلام لم يكن عليه أن يواجه في مرحلة مبكرة، كالمسيحية

ولنذكر أن معاصري محمد، سواء أكانوا من المشركين أو من اليهود أو من المسيحيين، قد أنكروا صدقية القول بالمصدر الإلهي للقرآن. أما العمل الذي أفضى إلى تركيز الصفة المطلقة والمقدسة والإلهية للخطاب الذي أصبح نصاً ومصحفاً رسمياً مقفلاً، فلم ينته، إلا في ما بعد، إلى فرض عقيدة كلام الله غير المخلوق ملغياً بذلك جهود المعتزلة من أجل إثبات صحة عقيدتهم حول خلق القرآن. ذلك النزاع يقدم الكثير من المعلومات عن الموقع اللاهوتي لا للنص فقط ولكن أيضاً للمصحف الذي ينقل كلام الله. مسلمون كثيرون ومنهم حتى أولئك الذين يقولون عن أنفسهم إنهم مثقفون ومستنيرون يواصلون الامتناع عن قراءة الكتابات الحديثة عن التاريخ النقدي للنص القرآني الذي يأخذ في الحساب مراحل جمع الآيات، وإدراجها في أنساق نصية تدعى السور، وتثبيت الكتابة واللفظ، وقبول أو اطّراح بعض الوحدات النصية المروية عن البعض والمجهولة من قِبل البعض الآخر، إلخ. مشكلات مشابهة تُطرح أيضاً في ما يخص الأحاديث وروايتها. وقد كان المأمول في الخمسينيات والستينيات أن يجري، مع ظهور دول مستقلة، ومع توقع تشجيع استقبال إسهامات الحداثة، العمل على تحديث الفكر الإسلامي، وإعادة فتح الورش الفكرية الكبرى التي أُقفلت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ولكن ما حدث كان عكس ذلك تماماً، وبذلك يجد الفكر الإسلامي نفسه اليوم بلا إجابة أمام التحديات الصادرة في آن واحد عن كل من الحداثة والعولمة. وقد كانت الإجابات المفروضة من قِبل إيديولوجيات المعركة «السياسية»

غير ملائمة إلى حد أنها قد تفاقمت عبر اللجوء إلى الإرهاب الموجه ضد النظم القائمة في البلدان الإسلامية وضد الغرب الذي يدعم، على المستوى العالمي، نظاماً للهيمنة والاستغلال المضر بالتوقعات المشروعة للشعوب.

جوزيف مايلا: سلطة تأويل النص هي من السلطة الرمزية. والتأويل يفترض هيئة شرعية، يفترض وجود سلطة تندرج ضمن تقليد تكون هي المؤتمنة عليه. وما حدث عند السُّنة منذ الإدانة التي وجهتها سلطة الخلافة إلى التيار العقلاني المتمثل بالمعتزلة في القرن التاسع، والذي استبدل الأشعرية [٥٦] بالإيمانوية (Fidéisme)، كان عبارة عن وضع السلطة الدينية تحت وصاية السلط السياسية. وأصبحت السلطة الدينية سلطة وثيقة الارتباط بالسلطة السياسية، من حيث أن هذه كانت تحمي تلك، الأمر الذي لم يفضِ إلى خلط في السلطات وعلى مستوى العقيدة بالطبع، لأن السلطة السياسية لم تكن تمتلك سلطة تأويل النصوص والتعبير عن الحقيقة الدينية. ومع ذلك، وتبعاً لرؤية الإسلام الكلاسيكي التي وضع صياغتها النظرية الفقهاء القروسطيون، فإن هاتين السلطتين تتنافسان، في النهاية، في الحفاظ على تماسك الأمة وقوتها. فالخليفة يبقى حارس الدين وضامن تطبيق الشريعة الدينية. وتدخّله في منازعات المدارس، كما حدث في العصر العباسي، حيث أصبح الاعتزال عقيدة الدولة قبل أن

(٥٦) رداً على المعتزلة، قدمت الأشعرية، وهي مذهب كلامي ظهر في القرن التاسع، تفسيراً للقرآن أقل فكرانية وأكثر روحانية. قالت الأشعرية خصوصاً بعدم خلق القرآن.

يُطرح جانباً، يُظهر أيضاً أن الجدال حول كلام الله، حول الطبيعة المخلوقة أو غير المخلوقة للقرآن، كان وثيق الصلة بنزاعات الفِرق والأحزاب وأنه كان، بهذا المعنى، رهاناً من رهانات السلطة.

وضعُ التشيُّع كان مختلفاً تماماً. وليس القول عديم الأهمية بأن النموذج السياسي لإيران المعاصرة، والذي غالباً ما يُقدّم على أنه حكم ديني نابع مباشرة من العقيدة الشيعية، هو في تناقض مع الاسترخاء الذي تدعو إليه هذه الطائفة. فالتشيّع الذي قُهر وهُزم بعد المواجهة مع السنّة خلال الفتنة (٥٧)، تخلّى عن ممارسة السلطة وربط مسألة السلطة السياسية بقدوم الإمام المهدي الذي سيتولى، في آخر الزمان، سلطة قيادة الأمة وإحلال السلام على الأرض. وبفضل استقلاله طيلة قرون عن السلطة السياسية، سمح التشيع الإيراني بنمو سلطة مستقلة لرجال الدين وبازدهار المدارس الفقهية والتأويلية التي مارس بعضها الاجتهاد المجدد. وجاء وصول رجال الدين إلى السلطة عام ١٩٧٩ ليشكل قطيعة مع هذا التقليد الاسترخائي. وقد أمكن ذلك بفضل الصياغة الحديثة لعقيدة ولاية الفقيه التي صاغها الإمام الخميني وفرضها، كمرحلة وسيطة ضرورية يقوم خلالها قائد الثورة - وهو، في البداية، الإمام الخميني نفسه - بمهمة الحفاظ على الطابع الإسلامي للمجتمع بانتظار عودة المهدي. هذه العقيدة تظل بعيدة عن أن تحظى بالإجماع بين رجال الدين، لأن شخصيات هامة

(٥٧) الفتنة: خلاف وحرب أهلية نشبت في القرن السابع بين الجماعات المؤيدة والمعادية للإمام علي ولآل بيته.

- منها من هم بدرجة آية الله ويمثلون قمة الهرم - تنكرها وتناقشها علناً. وينصبّ الخلاف على الأسس الفقهية والكلامية للعقيدة. وهو يتصل أيضاً بتنظيم «جمهورية» حيث يتنازع على تطبيق الشريعة كل من المحافظين والجناح الإصلاحي الذي يقوده الرئيس خاتمي. وفي كل ذلك يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً من الناحية النظرية.

محمد أركون: هناك ملاحظات صحيحة في هذه الإلمامة التاريخية السريعة، ولكن يعوزها التأطير المفاهيمي والابستمولوجي الذي يستحيل عرضه في هذا السياق. لنأخذ مثال العلاقات بين هيئتين رئيسيتين: من جهة، هيئة الحكم (مصطلح غير كافٍ طغت عليه الممارسة التقنينية لبيروقراطية الدول الحكومية). ومصطلح الحاكمية المستحدث غير مشغول بشكل كاف، ولا يزال غير فاعل في الاستخدام اللغوي العربي؛ ومن جهة أخرى، هيئة السلطة أو السلطان. كان توما الأكويني قد دفع التفكير بعيداً حول صفة هيئات الحكم (autoritas) وهيئات السلطة (potesta). وقد يكون من المهم أن نقارن هذه المعلومات بتلك التي جاء بها منظرون مسلمون حول مسألة الإمامة والخلافة والسلطنة والإمارة، لكي ندرك آفاق المعنى المشتركة في الفكر والممارسة القروسطيين في مجالي اللاهوت والفلسفة السياسية. وينبغي بعد ذلك تتبع أشكال نمو هذين المرفقين في الفلسفة السياسية اللائيكية في أوروبا اعتباراً من القرنين السابع عشر والثامن عشر.

ولكي نكوّن فكرة عن هذا التطور، يمكننا أن نقارن حجم مادة «حُكم»

ومادة «سُلطة» في الموسوعات الأوروبية الكبرى. وقد ورثت الدولة الحديثة كلتا الهيئتين بعد إبعاد الكنيسة كهيئة للسلطة الروحية، ولكن مفهوم السلطة استوعب تدريجاً مفهوم الحكم الذي أُفرغ من شحنته الروحية والأخلاقية. وإذا كان استحضار الحكم الأخلاقي يتناقص باستمرار في الديموقراطيات اللائيكية، فإن هيئة الحكم في النظم الحكومية قد أُفسدت تماماً باستخدامات تعسفية للسلطة البوليسية المسلحة. ونحن نلاحظ التدهور أو الإسفاف نفسه على مستوى السلطة الفكرية في العلاقات بين المعلمين والمتعلمين، وهي علاقات شديدة الاختلاف عن تلك التي كانت تقوم بين المعلمين والتلامذة في الثقافات الكلاسيكية. ومن هذه الزاوية، يمكننا القول إن الإسلام والمجتمعات التي تعتبر نفسها إسلامية قد «أخذت بأسباب التحديث» على مستوى التنظيمات البيروقراطية مع استبعاد إمكانيات ووسائل استيعاب الحداثة الفكرية والعلمية.

خاتمة

حدث ١١ أيلول / سبتمبر أدخل العالم في حقبة جديدة: حقبة الممارسة المتفلّتة للقوة. ليس في الأمر تغيّر استراتيجي بالمعنى الحقيقي، لأن ١١ أيلول / سبتمبر لم يغيّر العلاقات الاستراتيجية. لكنه يعرّي، في المقابل، عالم العلاقات الدولية بمقدار ما يجعل تصدّعاته وقطيعاته بارزة بروزاً صارخاً. وهو من نوع التمثيل الغرائبي أكثر مما هو من نوع الدلالة المباشرة. إنه لا يفسّر شيئاً بل يشير إلى الثغرات والإحباطات والإدراكات الثقافية التي كان يغطيها خطاب ثقافي مُراءٍ ومتفائل حول العولمة. وبالتأكيد لم يقلّل أحدٌ من قيمة المقاومات الحتمية لنظام عالمي متجانس لكنه ينطوي إلى أجل مسمّى على الصراع. ومع ذلك، فإن الانتفاضات المعلنة كانت تبقى حبيسة فضاء المعقول والمتخيل. لكنّ ١١ أيلول / سبتمبر هو نوع من شذوذ مجنون، من تسلّلٍ للامعقول إلى عالم كان قد أصبح خالياً من السيناريو النووي ومن كارثة ترقى إلى مستوى الحريق العالمي. وككل حدث، اختص ١١ أيلول / سبتمبر بأنه جاء دون إعلان مسبق. وككل حدث، كان فاتحة لبدايات لا تطالها الظنون. إنه يطلق

مواقف ويفتح على وضعيات متكاثرة. ما أطلقه، بوجه خاص، عبر تحرره من كل ارتهان ومن كل قيد، كان من قبلُ فضاءً غير متوقع يلوكه فكر استراتيجي مشدوه بالمفاجأة ومهزوم ومصاب على خطوط دفاعه الأخيرة. الولايات المتحدة ـ التي كانت تحاول العثور على طريق بين الانعزالية الصريحة لكن المبتدئة بالتبلور والمعتمدة من قِبل إدارة جورج دبليو بوش، وبين نزعة التدخل الموروثة عن إدارة كلينتون والمجبرة على التجسد فوق مسارح للعمليات الخارجية ـ قررت بكل تصميم أن تسير على طريق توكيد القوة. لقد جعل ١١ أيلول / سبتمبر، بشكل مؤقت، كل طريق وسط أمراً غير ممكن. تشهد على ذلك الحرب التي شنّت في أفغانستان. لكن رد الولايات المتحدة لا يقف عند حدود هذه المعركة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك. إنه يدعو إلى ضرورة تأمين الحماية عبر التهيؤ لمواجهة تهديد غير واضح المعالم. لذا كان الأثر الاستراتيجي الأكثر أهمية لـ١١ أيلول / سبتمبر هو قيام أميركا بصياغة عقيدة استراتيجية جديدة أُعلن عنها في أيلول / سبتمبر ٢٠٠٢. فبعد أن أخذت الولايات المتحدة علماً بالأخطار الجديدة المحدقة بأمنها، قامت باعتماد استراتيجية عسكرية وقائية. وهدف تلك الاستراتيجية ليس رد عدوان ممكن بل تقليص إمكانية حدوثه إلى حد الصفر. وقد تم الإفصاح بشكل واضح تماماً عن اعتماد اللجوء إلى الضربات الوقائية، وإعلان الحرب على كل ما يشتبه بأنه بناء للقوة، والقول بالحق في الدفاع الاستباقي الذي يتم خارج الإطار الرسمي للشرعية الدولية. كما أُعلن بوضوح مماثل أن من واجب

الولايات المتحدة أن تردع كل عدو يمكنه أن «يعادل الولايات المتحدة في القوة أو أن يتفوق عليها». وكل ذلك لأن الحرب لم يعدُ ينظر إليها فقط كردّ أو كوسيلة لمواجهة تهديد ما. لقد بات بإمكانها، من الآن فصاعداً، أن تتدخل كوسيلة لاتقاء الخطر ولاستباقه بعد تحديده، ولخنقه في المهد بعد تحديد موقعه الممكن. ولم تعد وظيفة الحرب هي في تدمير العدو. إنها، وهنا المفارقة، ما يحكم إصلاحَ العدو حتى بإعادة خلقه تقريباً بما أنها تتجه، أولاً وقبل كل شيء، نحو استباق معرفة ولادته الممكنة وجعل هذه الولادة مستحيلة. أصبح هدف الحرب هو اتقاء عودة الحدث المرعب ـ بما في ذلك عودته من خلال صور أخرى ـ الذي تمثل بـ ١١ أيلول / سبتمبر. إن الاستخدام المفرط للقوة الذي يمكن أن تمنحه إياه غائيته التملكية إنما يجد حجته في وجود صورة العنف المفرط الذي تمثل بـ١١ أيلول / سبتمبر. والحرب الوقائية هي ما يردّ، من خلال خرقها الممكن لقواعد الحرب، بشكل حقيقي، على الخرق الإرهابي؛ إنها ما ينبغي أن يمنعه إلى الأبد من أن يحدث ثانية. الحرب هي استباق نشط للنيات السيئة. إنها من دواعي الأمن وليست وسيلة ضاغطة يفرضها انتهاك فعلي للأمن.

إن عقيدة الحرب الجديدة هذه تتحكم بمبادئ دبلوماسية جديدة، وهي تفعل ذلك من خلال توجهاتها أقل مما تفعله من خلال طريقتها في التعبير عن غائياتها. الجديد في ذلك لا يعتمد في الحقيقة على تعاظم القوة، ولا على «العُنجهية» المتزايدة للقوة المتفوقة، إذا ما استخدمنا تعابير هوبير فيدرين (Hubert Védrine)؛ فالواقع أن الدولة ذات الهيمنة الأكبر في

العالم بات من الواضح أنها تحكم الآن دون أن تخفي نياتها ومشاريعها. بذلك نكون قد غادرنا عالم ميكيافيللي الذي تسير فيه القوة جنباً إلى جنب مع الخديعة. منذ ١١ أيلول / سبتمبر أصبحت القوة مرتبطة بالحقيقة. وحكمة لويس الحادي عشر (Qui nescit dissimilare nescit regnare) التي كان هنري كسينجر يحب أن يرددها قد بطلت. فالولايات المتحدة قد دخلت في عصر التصريح بالقوة. ولا حاجة بها إلى إخفاء أن سعيها الصريح لتحقيق الحد الأقصى من الأمن إنما يتم دون توسط مؤسساتي إلزامي، دون لجوء إجباري إلى مؤسسات ضبط النظام الدولي. فهذا النظام أصبح، من الآن فصاعداً، ملحقاً بتحقيق مصالح من نوع الأمن القومي. وليس القصد من ذلك هو احتقار هيئات الأمم المتحدة بل تأكيد القدرة على الالتفاف عليها إذا ما تحولت إلى عائق أمام الدفاع عن المصالح الأميركية أو أمام عمل الأميركيين من أجل تحقيق أهدافهم الاستراتيجية الأساسية. هذا التأكيد الصريح للقوة يمكنه بلا شك أن يفسر الصدمة القاسية التي أحدثتها تفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر القاتلة. ويمكننا أن نرى فيه رد فعل على التهديدات المنتشرة والمتعددة التي يكنّها العالم الذي يتقدم. ولكنّ ردّ الفعل الأمني هنا يتجاوز الخوف. وهو ينفذ بتصميم صريح ترافقه الثقة المعنوية بخدمة القضية العالمية للخير المشترك. والخطاب الأمني يتحول إلى خطاب أخلاقي؛ ويهدف إلى نصرة الخير واثقاً بأنه، في ما يتعدى الدفاع الضيّق عن المصالح الخاصة، يخدم مصلحة عالمية. وبهذا المعنى، فإن هذا التوجه السياسي لا يبرّره مجرد

تصاعد التهديد. فالسياسة الأميركية الجديدة هي أيضاً تفعيل لرؤية أخلاقية للسياسة على الرغم من أنها توصف وتُشجب بوصفها تفردية، وتُصوّر بشكل تبسيطي على أنها تعسّف أخلاقي، وميزان غير عادل في ازدواجية المعايير، وquod libet licet سهل.

كانت مكافحة إمبراطورية الشر المتجسدة بالاتحاد السوفياتي قد أوصلت الدبلوماسية الأميركية إلى أن تأخذ لنفسها موقعاً ضمن أفق معركة مقدسة ضد الكلاّنية. ولم تكن الديموقراطية نقيض البربرية الكلاّنية وحسب، بل كانت أيضاً الترياق المضاد لها ونظام الحكم الأمثل والمرتبط بقِيَم احترام حقوق الإنسان والحرية. ثم جاء الإرهاب، بما هو شرّ لا يقلّ تهديده خطورة عن التهديد الكلاّني، ليعطي دفعة جديدة لدبلوماسية أميركا الأخلاقية. على أن القُطبية الشيطانية الجديدة، أو محور الشر، لا تمتلك بلا شك تماسك التحالفات. ومن الممكن بالتأكيد أن نشكك في واقعية وجودها. والقادة الأميركيون أنفسهم ليست لديهم أية أوهام عن وجودها الفعلي. ثم إن تغيرات المحور، من حيث انضمام بلدان إليه وخروج بلدان من صفوفه، أو أيضاً من حيث التحالف الذي قد تصل الولايات المتحدة إلى عقده مع بلدان تدعم الإرهاب، كما حدث في حرب الخليج، كل ذلك يكشف عن الاستخدام البراغماتي (Pragmatique) والأدواتي (instrumental) لهذه التركيبة. ذلك أن موضوعة محور الشر هي قبل كل شيء تركيبة خطابية ذات هدف استراتيجي. إنها تهدف إلى الحشد السياسي ضد دول مسمّاة «شقية»،

لأن منها من يمتلك إمكانيات عسكرية ونووية، وبعضها يقدم دعماً لوجستياً للإرهاب، وبعضها الآخر يكنّ العداء للولايات المتحدة. إن البعد الأخلاقي للصراع لا هدف له غير إسباغ المعنى على هذا الحشد. وهو يعطيه معنى أعلى يستكمل، بالتأكيد، تقليداً خاصاً بالولايات المتحدة لكنه بات مهجّناً حالياً في واشنطن بالأصولوية وبالتشدد الديني. كما أنه يضيف، وخصوصاً في زمن العولمة هذا، المقتضى السياسي إلى المقتضى الأخلاقي معطياً بذلك بُعداً أخلاقياً للقوة. أميركا هي معسكر الخير؛ وهي أيضاً بطلة القوة. إنها، إجمالاً، القوة في خدمة الخير. وعلى غرار العديد ممن سبقوه، يظل جورج دبليو بوش مقتنعاً بضرورة وجود قيادة أخلاقية ومبدأ أعلى لـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...».

إن المواءمة بين الأخلاق والسياسة، بين القيمة والعمل، أدخلت الدبلوماسية الأميركية في زمن القِحّة، لأن حقيقة هذه المواءمة هي القوة. وهذه القوة هي التي تفرض وتحفظ على أرض الوقائع هذا التناسب الكافي بين العدل والتاريخ، بين السياسة والحقيقة. واقع هذه الحقيقة هو القوة، لكنها القوة التي يراد لها ويفكر فيها على أنها قوة الخير. والتناسب الكافي بين القيمة والعمل هو السمة الغالبة للأزمنة الحديثة، كما هي الحال في فلسفة التاريخ الهيغيليانية حيث يظهر في كل حقبة شعب غالب، رسالته هي قيادة الشعوب الأخرى وقواعده هي القِيَم الغالبة في المرحلة المعنية، حيث إن صحة هذه القِيَم لا تخضع إلا لحكم التاريخ. فإذا انتصرت، فمعنى ذلك أنها صحيحة، وصحتها هي في تلاؤمها مع

الواقع. على هذا يكون التاريخ محكمة العالم، وحكمه يعبّر بلغة القوة عما تمليه الأخلاق على شكل أحكام. وعلى هذا يكون حكم التاريخ حكماً أخلاقياً. إن تاريخانية العمل هذه هي مُضمر السياسة الأميركية. إنها تزيل الفارق، في عملية تركيب لا تخطر ببال، بين الخيارين التقليديين الكبيرين للسياسة الأميركية اللذين يرى أحدهما، وهو الخيار الواقعي، أن دور أميركا يقوم على الدفاع عن مصالحها، فيما الآخر، وهو الخيار المثالي، يجعل منها حامية للقناعات الأخلاقية وللمثل العليا للحضارة.

ما الذي مثّله عمل بن لادن والقاعدة في إطار صورة العالم الجديدة هذه؟ اعتراض عنيف على النظام العالمي القائم؟ احتجاج قاتل على السياسة الخارجية للولايات المتحدة؟ فضح بالحديد والنار للسياسة التي تنتهجها إسرائيل في الأراضي التي تحتلها بدعم من الولايات المتحدة؟ انقلاب الشبكات التي استخدمتها واشنطن في مقارعة الاتحاد السوفياتي على حلفائها السابقين؟ هنالك بدون شك خليط من كل هذه الأسباب. ولكن علاقةً بالعالم وبالتاريخ كما تراه إسلاموية مكافحة تضاف إلى المحفّزات «الكلاسيكية» لثورات الجنوب، وكأنها صِلة تخترق تلك المحفزات وتربطها بعضها ببعض. فالسلفية، إيديولوجيا العودة إلى المثال الفاضل للمسلمين الأوائل الذين كانوا يعيشون إسلامهم دون إضافات أو فضلات، يحملها إلى رؤوس حركاتيي القاعدة الجهادُ، أو الصراع، من أجل تطبيق شريعة الإسلام. ثمة عملية تنظير مبتسرة تجمع ما كان حتى الآن متشظياً على شكل أعداء كثر فوق المسارح المحلية للنضالات

القومية في عدو واحد معولم ويرتفع في الذهن غربٌ ليأخذ شكل قُطبية متراصّة تصبح تحالفاً للشر بين «صليبيين مسيحيين» و«يهود صهاينة»، هو ما يحدد جبهة عجيبة. و«قادة» الحرب الأفغانية لم يعودوا يذكرون استعمار الأمس ولا إمبريالية اليوم الاقتصادية. وهم يستحضرون التاريخ المُخرَّف لصدام متواصل بُغية وضعه تحت عنوان الهيمنة والمواجهة والتغلغل الماكر من قبل الشر إلى ديار الخير. لا مكان للعدمية في فكرهم: فالسلفية ليست نيتشوية إسلامية. وتبنّي قِيَم الإسلام لمحاربة «الاستكبار العالمي» ليس انتماءً إلى العدمية. ومحركات التعبئة تظل أخلاقية، لكنها أخلاقية مقدسة، حتى لو كانت دوافع العمل سياسية ليس إلا. لأن المقصود هو، في نهاية المطاف، محاولة لزعزعة الاستقرار، «دفعة مأساوية بطرف الإبهام» توجه إلى التاريخ على أمل أن يسرع في التحول إلى ثورة عالمية للإسلام.

إن الطابع المبتسر والمثير للسخرية والفظيع لهذه الحسابات لا ينتقص شيئاً من التفاؤلية الثورية التي يفترض به أن يطلقها. فما جعل أسامة بن لادن وعمله «أموراً ممكنة» هو الفجوة التي انفتحت بين الانسحاب السوفياتي من أفغانستان، والتي جاءت، في هذه الحالة المحددة، أكثر دلالة من سقوط جدار برلين، وبين الصعود الأميركي إلى موقع القوة العظمى الوحيدة. بات العالم، من الآن فصاعداً، بلا إيديولوجيا سوى إيديولوجيا القوة. والقاعدة تعولم الرد؛ تجعل منه معطى عالمياً. صراعها هو صراع بروميثي ضد هيمنة عالمية. وفي هذا الصراع مع أميركا، يمكن

لفكر بن لادن أن يكون شبيهاً بغيفارية إسلامية، شرط إضافة الوحي إلى الثورة. أما أفغانستان فيُفترض أنها كانت البؤرة الابتدائية، الجذوة التي تلتهب ويتسع لهيبها ليطال نهايات حدود القارات. لكن المقارنة ليست بلا حدود: فصورة بن لادن كرجل عصابات عالمي تحتاج إلى بعض الإيضاحات. كان التضامن العالمثالثي، لا الإرهاب المعزول، مهماً بالنسبة إلى غيفارا. وكان بن لادن، من جهته، مقاتلاً وحيداً. تطلّع غيفارا كان غائياً؛ كان يبحث بيأس عن قضايا متصلة ويخطط لطوفان ثوري. أما تطلع بن لادن فهو ذو مرتكز لاهوتي يؤكد قيماً ويكاد يكون سحرياً في رهانه على التحرك المتسلسل للأحداث اللاحقة. وفي مقابل التفاؤلية التاريخية لرفيق السييرا مايسترا، نجد الأمل التزهّدي لتلميذ الملاّ عمر، سافونارول كابول، وهو يقوم بتنفيذ آخر مخططاته. والقول إن الكلام الإلهي الذي يجري استحضاره يمكنه أن يكون سلاحاً ضد «الاستكبار العالمي» هو من نوع الطبيعة الذاتية للاقتناع. وإمكانية القول إن هذا الاعتقاد يحل محل الإجراء السياسي، أو يلغي واقعية هذا الإجراء، هو من نوع التبسيط في التصور. ومع ذلك، يظل من الصحيح أن غلبة المرجعية الدينية تثقل خطاب القاعدة بشحنة انفعالية لا تسمح بتبيّن حدود العمل السياسي المزمع إجراؤه، وتجعل من الصعب التنبؤ بوجهة هذا العمل. ومن هنا تأتي هذه الاستراتيجية القاتمة، المبهمة والمغطاة، فوق ذلك، بخفاء الشبكات التي تخدمها والتي تعطيها مقداراً إضافياً من التشوّش تلك النزعةُ التصوفية إلى العنف التضحوي. إلا أن إحدى

الخصائص الأكثر بروزاً لتلك الاستراتيجية تكشف عن نفسها من خلال اختيار الأمكنة التي يمارس فيها العمل الإرهابي. فمن البديهي أن بن لادن ليس مناضلاً قومياً. فضرباته تقع على مفاصل المناطق والقارات. وجغرافيته السياسية تمتد وتتوزع على مناطق وصل انطلاقاً من أفغانستان، وهي دولة عازلة على حدود العالم الهندي ـ الروسي ـ الصيني وعالم الإسلام الإيراني ـ الباكستاني. وهي كذلك منطقة اضطرابات بامتياز كانت تمنح بن لادن، في معقل طالبان، ملجأً وقاعدة للانطلاق؛ وانطلاقاً أيضاً من السودان، وهو منطقة وسطى بين شرق أفريقيا، حيث جرى تدمير السفارتين الأميركيتين في كينيا وتنزانيا، ومصر شمالاً، وعالم أفريقيا العربية ـ الإسلامية. وأخيراً من اليمن، التي انطلق منها الهجوم على المدمرة كول، وهي منطقة استراتيجية بين المحيط الهندي والبحر الأحمر وعلى تخوم العربية السعودية. ثم إن زمن العولمة يقرب بين الأمكنة ويعيدها إلى حالة تواصليتها الأصلية ويجعل الخلافات أكثر بساطة. كما أن المواقف الوسيطة ورهانات القوة بين كتل متخاصمة لم يعد لها مجال في الوجود. والهيمنة أخذت شكلها الأولي لأن التناقضات الثانوية قد تلاشت. ويمكننا القول، إذا ما عدنا إلى المصطلحات التي كرّستها الثورة الصينية، إنه لم يبق غير «التناقض الرئيسي». هذا التناقض، كما يمكن استخلاصه من إنشائيات القاعدة، يضع غرباً مهيمناً وظافراً مقابل إسلام مهان وخاضع للإذلال. من هنا، إذا كانت هجمات ١١ أيلول / سبتمبر قد أطلقت ظهور إسلاموية إيديولوجية معولمة، وإذا

لم يكن التفاوض هدفاً لتلك الهجمات، وإذا كانت الضخامة التي ميّزتها قد تجاوزت كل شكل من أشكال الاحتجاج القابلة للضبط، أفلا يعني ذلك أن العنف الممارس يتوخى الدلالة على رفض كامل؟ العدو المستهدف هو عالم معولم، والهجوم عليه تم من خلال الصورة المفردة لدولة تنادي بعالم مكروه. و«أبطال» هذه العولمة المضادة المحمومة والمكافحة والمحاربة يعلنون بموتهم معارضتهم المطلقة لعالم منطقه هو، في نظرهم، منطق حشد القوة وفرضها...

والآن، وبعد أن اختتم الفاصل الحربي في أفغانستان، ولكن من دون أن يعني ذلك توقف الموجة الإرهابية التي انطلقت من كابول، يتجه انتباه الولايات المتحدة مجدداً نحو دُمّل هواسيّ لا يمكن أن يُنسى: العراق. وتسمح نهاية الحملة الأفغانية بالعودة إلى هذا البلد الذي يشكل موضوعاً لجميع هواسات السياسة الخارجية لجورج دبليو بوش. غريب هو قدر هذه الجمهورية النفطية التي وقعت تحت حكم تسلّطيّ جعلته صفته غير الدينية مقبولاً لدى الديموقراطيات الغربية. لأن العراق، كما هي الحال بالنسبة إلى أفغانستان، قد اندرج، خلال تفجّر الثورة الإسلامية في إيران، في النظام «المفيد» للعالم. وذلك أن الرئيس العراقي بوقوفه في وجه إيران، وبإعلانه حرب حياة أو موت لنظامه الذي ظن أنه مهدد من قِبل الإسلاموية المناضلة لجاره الإيراني، قدّم خدمة لغرب قلق إزاء تداعيات الثورة الجديدة على استقرار بلدان الخليج. وللمرة الأولى والأخيرة في تاريخ الحرب الباردة التي كانت قد شارفت نهايتها، انضم

الاتحاد السوفياتي إلى المعسكر الغربي الذي كان يشاطره الخوف وهو يلاحظ متوجساً بدايات تحرك ديني واعتراضات على السلطة في جمهورياته الإسلامية. كان الرهان ضخماً في الحقيقة. ففي ما يتعدى النفط الذي لا يغيب مطلقاً عن الاهتمامات الاستراتيجية عندما يتعلق الأمر بالشرق الأوسط، كان من شأن إعادة تشكيل المنطقة وفقاً لتقسيمات دينية وسياسية غير مسبوقة أن يؤدي إلى اضطراب مزمن. وكان من شأن صدّام حسين أن يبعث على الاطمئنان فيما لو انتصر على إيران. لكنه أثار جميع المخاوف عندما اجتاح الكويت. وقد هدفت الحرب التي شنّها العراق إلى المحافظة على الوضع الإقليمي القائم. أما الحرب التي شُنّت عليه، فلم يكن بإمكانها أن تحدد هدفاً غير العودة إلى ذلك الوضع. لم يكن بإمكانها أن تغير بالقوة، حتى ولو كانت مرتكزة على القانون، ذلك التوازن الهش الذي كان صدّام حسين قد حاول إطاحته. ولم تكن الدول العربية الحليفة للولايات المتحدة لتسايره على ذلك الطريق المحفوف بالمفاجآت الخطرة بالنسبة إلى أنظمتها. وقد كان «النظام العالمي الجديد» الذي افتتحه جورج بوش الأب، لمناسبة الحرب على العراق، قد قلص من الطموحات الصراعية ليستبدلها بالتوجه نحو إقرار الشرعية الدولية. وكانت مواجهة إعادة رسم المجال الجغرافي السياسي في الشرق الأوسط، التي كان سيؤدّي إليها، عاجلاً أو آجلاً، إسقاط رئيس الدولة العراقية بطريقة فجة، أمراً شديد الوطأة؛ لذا فقد تم استبعاده.

لكن الأمر اختلف تماماً في عالم ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر. فمجال

الممكنات أصبح مفتوحاً على اتساعه، والولايات المتحدة التي حرّكها، بعد تفجيرات مانْهاتِنْ، خوف استثمرته بمهارة على الصعيد الدبلوماسي، شعرت بالخشية من أخطار وتهديدات قد تأتي من بؤرة توتّر مفتوحة. وهنا وجد العراق موقعه كعدو أكبر للولايات المتحدة.

وذلك أن الحذر المتزايد الذي بات يتطلبه أمن أميركا يسمح بأكبر قدر ممكن من التشدد والتصلب الشرس إزاء سلطة ديكتاتورية معزولة وذات اقتصاد منهار وشعب مسحوق تحت أكبر مقاطعة هي واحدة من الأشد هولاً في التاريخ، لكنها (السلطة) لا تزال توصف بامتلاكها قدرة خارقة على الأذى. وكانت الرؤية الأمنية الجديدة تسمح بإقامة جميع الروابط مع المسألة الأفغانية وبالجمع، داخل قضية واحدة، بين ما ينتمي، في النهاية، إلى تاريخين منفصلين وصراعين متمايزين. إذ يمكن أن ننظر، على حِدة، إلى العلاقات المفترضة التي تقوم بين التهديد الإرهابي القادم من العراق وبين ذلك القادم من أفغانستان... لكننا لا نعثر على تلك العلاقات. ويمكن، كما فعل رئيس الوزراء البريطاني، أن نقدّم ملّف العلاقة بين القاعدة والعراق محاطاً بالإعلانات المتكررة وقوة الدعاية، ولكن دون أن نقنع الأشخاص الأقل تشككاً، كما حدث فعلاً. فنحن لا نجد عراقياً واحداً بين ما يقرب من ستّ مئة من أسرى الحرب الأفغانية المعتقلين في غوانتانامو. والواقع أنه لا شيء يربط، قبلياً، بين المسارات التاريخية والإيديولوجية والسياسية لتكوّن السلطتين الأفغانية والعراقية. إن الارتباطات - التي لا يمكن العثور عليها بين - من جهة - دولة تعلن تبنّيها

للقومية والاشتراكية، وتقوم حول حزب واحد، متشدد وضارٍ إزاء المعارضة، سواء أكانت دينية أو دنيوية، ومن جهة أخرى، نظام ظلامي كان يحاول أن يقوم فوق نُتف من التدين المفضوح والفاسد ـ تشير في الفراغ إلى مواصفات مختلفة بشكل جذري. كل شيء يجعل نظام طالبان في أفغانستان مختلفاً عن نظام البعث في العراق: من البنى السياسية والصلة بالحداثة ووضع المرأة ودور الدين إلى النظرة إلى التاريخ وموقع الثروة الأثرية.

وبالنظر إلى هذه الفوارق، فإن إرادة الجمع بين القاعدة والعراق في وثيقة اتهام واحدة لا تمتّ إلى التحليل بأية صلة. تلك الإرادة تعبّر، بالأحرى، عن مخيال يجمع في تصور كثيف ومتشابك بين الأخطار والتهديدات، بين أسلحة الدمار الشامل وعمليات الانتحاريين الإسلاميين. ومن غير أن نطلق أحكاماً مسبقة على وجود ملف عراقي حقيقي ومشكلات يطرحها العراق بالنسبة إلى الاستقرار الإقليمي والأمن الدولي، فإن الخلط الذي يتم بين صراعات منفصلة يُنظر إليها على أنها متصلة لا يمكنه إلا أن يعزز الشكوك المتنامية في نيات الأقوياء. ألا يمكن أن يكون الاتصال الحقيقي بين مانْهاتِنْ وبغداد هو اتصال المصالح واتصال أمن مفهوم أولاً بما هو سيادة للإرادة؟ أليس من الممكن للاختيار الكيفي للشرعية، وللخير والشر كتصور وكحتمية، ولفرض النظم السياسية والقادة على الشعوب، وللعولمة المراوحة بين الإملاء والوصاية... أليس من الممكن لكل ذلك أن يكون مؤشرات إلى هيمنة معلنة؟

إن فكرة عالم متجانس بنهاية التاريخ تتلاشى. ومنطقة الفوضى واستحالة إمكانية التوقع تتوسع. وأي تصور للعالم يصبح، انطلاقاً من ذلك، متفسخاً. وفي مكان ذلك التصور تبرز تشكيلة سياسية وثقافية متنوعة ذات معنى لا يمكن إدراكه ولا يمكن الزعم بالقدرة على السيطرة عليه إلا من قِبل أُحادية سياسية أو يقين لاهوتي ـ سياسي مطلق. الخطر يكمن في حرب بين آلهة مزيّفة. والرهان، من جهته، أكثر صعوبة وأكثر إثارة للنفوس. إنه ينصبّ على قدرة المجتمعات التي تواجه ذاتها، بلا مرشد أو نموذج مسبقين غير تلك النماذج التي قد تولد من التقاء حضاراتها، على توليد إنسانية جديدة في ما يتعدى الخوف وفي ما يتجاوز الخير والشر.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات

المحتويات

هذا الكتاب هو حوار بين مختصّين في شؤون العالمين العربي والإسلامي، هما محمد أركون وجوزيف مايلا. ويرمي إلى تبيان معاني اعتداءات ١١ أيلول/سبتمبر، التي أيقظت الفوارق والاختلافات الكثيرة التي تباعد بين "الشرق" و"الغرب"، وأعادت إلى الأذهان سلسلة من التساؤلات التي لا تنتهي حول مستقبل الإسلام.

ويستعرض هذا الحوار – النقاش، مواجهة الدين مع الحداثة، والمسائل الجيو - سياسية التي تثيرها سياسة الولايات المتّحدة في أفغانستان والعراق، ويحاول أن يحدّد وظيفة السياسة الأوروبية المطلوبة في غمار هذه الأحداث.

ويسعى المفكّران إلى فهم أبعاد تحوّل الفكر الإسلامي عن مساره، ويسألان إن تمّ تجنيد الحركات الإسلامية وتوظيفها بقصد هذا التحوّل. ويدعوان إلى إعادة اكتشاف تاريخ الإسلام، وقراءته بلغة جديدة لا تغفل كمّ الأحداث الهائل الذي عصف بالعالم الإسلامي، وتسعى إلى انخراط الإسلام في مسار التاريخ العالمي.




ISBN 978-1-85516-423-9